INTRODUCCION AL NUEVO TESTAMENTO

Helmut Köster



INTRODUCCION AL NUEVO TESTAMENTO

Historia, cultura y religión de la época helenística e historia y literatura del cristianismo primitivo

HELMUT KÖSTER

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
1988

Tradujeron: Javier Lacarra y Antonio Piñero,
sobre el original alemán *Einfuhrung in das NT*
y versión inglesa *Introduction to the New Testament. History and Literature of Early Christianity*

ISBN: 84-301-1060-7
Depósito legal: S - 612 - 1988
Gráficas Visedo, S. A.
Hortaleza, 1. Salamanca, 1988

A la memoria de mi maestro
RUDOLF BULTMANN

CONTENIDO

Agradecimiento 13
Prólogo 15
Series y títulos de revistas 19
Obras frecuentemente citadas 23

I. HISTORIA, CULTURA Y RELIGION DE LA EPOCA HELENISTICA 27

§ 1. Panorama histórico 31
§ 2. Sociedad y economía 73
§ 3. Educación, lengua y literatura 137
§ 4. Filosofía y religión 191
§ 5. El judaísmo en la época helenística 263
§ 6. El Imperio romano como heredero del helenismo. 347

II. HISTORIA Y LITERATURA DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO 491

§ 7. Fuentes para la historia del cristianismo primitivo. 495
§ 8. De Juan Bautista a la comunidad originaria 575
§ 9. Pablo 605
§ 10. Palestina 661
§ 11. Egipto 741
§ 12. Asia Menor, Grecia y Roma 765

Indice de escritos cristianos primitivos 883
Indice onomástico y de materias 885
Indice general 897

ILUSTRACIONES

MAPAS

Colonización griega 26
Campañas de Alejandro Magno 39
El Egipto helenístico 85
El Imperio Seléucida 86
Rutas comerciales 130
Palestina 265
Provincias del Imperio Romano 354
Palestina 602
Viajes de Pablo 603
El Imperio Seléucida 660
Egipto helenístico 743
Acaya 764
Cartas en el cristianismo primitivo 840

FOTOGRAFIAS

Cabeza de mármol de Alejandro Magno 38
Tetradracma de plata de Lisímaco 71
Almacenes de mercancías en Delos 72
Reconstrucción de Pérgamo 124
Inscripción de la biblioteca de Panteno en Atenas 135
El filósofo estoico Crisipo 174
Cátedra dorada de bronce de Derveni (Macedonia) 215
Estela votiva con una escena de curación 229
El «telesterion» en Eleusis 233
Busto de Sarapis 240
Mano de Sabacio 260
Sinagoga de Sardes 281
Estatua de Augusto 373
Epígrafe con una manumisión de esclavo de Lefkopetra 401
Inscripción del templo de Roma-Augusto en Atenas 441
Página del Codex Washingtonianus 527
Aureo de Augusto 579

Jesucristo 590
Vista de Corinto 621
Puerta del Mercado de Mileto 626
Refectorio cultual en el santuario de Deméter en Corinto 634
Papiro de Oxirrinco 655: fragmento del Evangelio de Tomás. 666
Página del Codex II de la Biblioteca de Nag Hammadi 731
Lugar donde se descubrió la Biblioteca de Nag Hammadi 750
Moneda romana antigua de Macedonia 766
Cabeza y brazo de una estatua de Domiciano 773
Moneda de bronce de Domiciano 817
Discurso del Areópago de Pablo 848
Coraza del emperador Adriano 868
Pérgamo: Altar de Zeus 872

TABLAS CRONOLOGICAS

Macedonia: Reyes y acontecimientos 50
Egipto: Reyes y acontecimientos 56
Siria: Reyes y acontecimientos 59
Sistemas monetarios 131
Macabeos y Asmoneos 274
Conquistas del Imperio Romano 355
Acontecimientos de la guerra civil romana 360
La dinastía Julio-Claudia 378
Emperadores romanos de Vespasiano a Cómodo 384
Herodianos y Prefectos 468

ESQUEMAS

Fuentes de los Evangelios 550
«Stemma» de la transmisión de las cartas de Ignacio de Antioquía. 561

AGRADECIMIENTO

Agradecemos cordialmente el permiso que nos han concedido diversas instituciones para imprimir una serie de fotografías en este volumen la inscripción de la Biblioteca Panteno (p 135), propiedad de las «Excavaciones en el Agora», Atenas, Grecia, sinagoga de Sardes, del Fogg Art Museum por cortesía de Sardis Excavation Office de la Universidad de Harvard (p 281), página del codex Washingtonianus, de la Freer Gallery del Instituto Smithsoniano de Washington D C , papiro de Oxirrinco 655 (p 666), de la biblioteca Houghton y del Semitic Museum de la Universidad de Harvard, página del Codex II de la biblioteca de Nag Hammadi y su emplazamiento del Institute for Antiquity and Christianity de la Claremont Graduate School

El autor desea expresar también su agradecimiento a otras instituciones que han permitido igualmente el uso de fotografías Museo Arqueológico de Tesalónica, Grecia (p 215), Servicios de administración del Museo Arqueológico bizantino de Tesalónica (p 590), Museo Nacional de Atenas, Museo Arqueológico de Verria (Grecia) (p 401), Museo del Louvre, París (p 174), Staatliche Museen Charlottenburg (Berlín Occidental) (pp 71, 766, 817), Museum fur Kunst und Gewerbe, Hamburgo (p 240), Museo Arqueológico Nacional de Copenague (p 38), Colección numismática del Museo Nacional de Atenas (p 579), Museo de Efeso, Turquía (p 773), Excavaciones en Corinto de la America School of Classical Studies (p 634)

Agradecemos también el permiso concedido para las restantes fotografías utilizadas en este volumen al equipo investigador de «Religión, Cultura de las tierras del Nuevo Testamento» (ASOR)

PROLOGO

La idea de escribir una «Introducción al Nuevo Testamento» en forma de historia del cristianismo primitivo, enmarcada en su contexto contemporáneo e incluyendo una panorámica de la historia política, cultural y religiosa del período helenístico y del Imperio romano, procede del predecesor de este libro, la *Einfuhrung in das Neue Testament* de R. Knopf (edición revisada por H. Lietzmann y H. Weinel en la serie «Sammlung Töpelmann», hoy sustituida por los «De Gruyter Lehrbücher»). Por ello la Introducción que ahora presentamos no aspira a ser un volumen introductorio en el sentido técnico del término, ni tampoco una «Historia de la literatura cristiana primitiva», títulos que tratan eruditamente las cuestiones de fecha de composición, integridad y estructura literaria de cada uno de los escritos del Nuevo Testamento. Ciertamente, tales cuestiones entran de lleno en la obra presente, pero se abordan dentro del contexto de una reconstrucción del desarrollo histórico de la cristiandad primitiva. Mi intención primaria es presentar al lector la historia de las iglesias cristianas primitivas, puesto que, en mi opinión, el estudiante del Nuevo Testamento debe intentar desde el principio comprender los escritos de este período primitivo dentro de su contexto histórico determinado.

Es obvio que este intento de reconstruir la historia del cristianismo primitivo obliga a abandonar el marco rígido de las «Introducciones» tradicionales. Por ello no limito la investigación a los veintisiete escritos canónicos, sino que trato también unos sesenta escritos de la literatura cristiana primitiva, generados en los primeros 150 años de la historia del cristianismo, con independencia de que se nos hayan conservado por entero o sólo fragmentariamente. Como testigos de esa historia cristiana primitiva esos libros no canónicos poseen el mismo valor que el Nuevo Testamento. Pero la presentación histórica de este material re-

quiere tener ideas claras sobre la autoría, fecha, lugar de composición de cada uno de estos escritos; en otras palabras, debemos tener presente en cada caso los resultados de la investigación histórico-crítica.

A este propósito me he esforzado por presentar los problemas al tomar alguna decisión en torno a esas cuestiones. Si tal problemática es difícil en relación a algunas partes del NT, es más difícil respecto a la literatura no canónica: tradicionalmente el debate estre los estudiosos se ha concentrado en la literatura canónica mientras que otros escritos fuera del canon han recibido una atención más escasa. Además algunos de los que pertenecen a este último grupo han sido descubiertos recientemente y su evaluación crítica ha comenzado en nuestra época. A pesar de todo es mucho mejor hacer avanzar la investigación —y con ella nuestro conocimiento— por medio de la reconstrucción hipotética que ignorar por completo un material nuevo y aparentemente problemático.

Teniendo en cuenta la situación presente de los estudios neotestamentarios, podría resultar erróneo suscitar en los estudiantes de la historia cristiana primitiva la expectativa de unos resultados totalmente seguros. El mismo Nuevo Testamento nos proporciona las pruebas de que la historia de las comunidades cristianas primitivas es un proceso complejo, lleno de puntos controvertidos sobre los que hay que tomar arduas decisiones. Comprender tal proceso exige un buen juicio crítico, a la vez que la elaboración de nuevas líneas a través de la historia del cristianismo primitivo. El reciente descubrimiento de más escritos antiguos no sólo exige una nueva orientación básica de nuestros puntos de vista, sino que permite al estudioso apreciar con mayor nitidez las profundidades y riquezas de este período formativo, especialmente si se contempla en el contexto de la historia general de la cultura en la que nació el cristianismo.

La finalidad de este libro no me permite basar toda su estructura en los resultados de mi investigación personal. En muchos temas de mi panorámica del mundo helenístico romano, los especialistas podrán tener mejores juicios y perspectivas. No sólo me siento deudor de las obras publicadas por muchos especialistas, sino también, y en gran medida, de mis alumnos de la Universidad de Harvard que han enriquecido este libro en sus varios estudios de escritura y corrección por medio de sus sugerencias y críticas. Debo mucho igualmente a mis colegas de quienes he aprendido muchas cosas en seminarios y discusiones durante las dos últimas décadas.

Quiero expresar aquí un agradecimiento especial a diversos colegas y amigos: a K. Baltzer de la Universidad de Munich; a Fr. M. Cross; D. Georgi, G. MacRae; K. Stendahl; J. Strugnell y Z. Stewart, todos de la Universidad de Harvard.

La traducción castellana que hoy ofrecemos se basa en la edición alemana de mi obra (De Gruyter 1981), pero ha sido revisada teniendo presente en todo momento mi propia versión inglesa de 1982 (Fortress Press-De Gruyter). De acuerdo con esta última se ha corregido el texto donde era necesario y se ha añadido un nuevo capítulo (6.3 d). Se han corregido, además, algunos errores grandes y pequeños. A este respecto me siento deudor especialmente a la reseña que E. Plümacher publicó en el *Gottingische Gelehrte Anzeigen* 233 (1981) 1-22 y a las amplias notas que amablemente me ha hecho llegar.

He reelaborado la bibliografía citando en primer lugar ediciones y traducciones de los textos de modo que los estudiantes se sientan animados a continuar su lectura con materiales primarios. He añadido también algunos títulos en inglés, más accesibles para la mayoría del público. A este respecto agradezco a mi colega A. Henrichs de la Universidad de Harvard sus sugerencias para una revisión de la bibliografía. Esta no pretende ser exhaustiva, sino que está pensada para indicar el material que, en mi opinión, es más valioso y reciente y que incita a un estudio en mayor profundidad. De todos modos he incluido siempre los «clásicos» más importantes, que continúan siendo guías básicos de la invtigación contemporánea. Para más amplias referencias el estudioso debe dirigirse a los diccionarios y obras de consulta apropiados como *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (especialmente su suplemento recién publicado), el *Reallexikon fur Antike una Christentum, Der Kleine Pauly, Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* y *The Oxford Classical Dictionary* (las referencias específicas a estas obras no aparecen en la bibliografía).

La presente obra no habría podido concluirse en un tiempo razonable sin la paciencia y el interés de mi mujer e hijos. Numerosas personas me han ayudado en los diferentes estadios de composición de esta obra: Ph. H. Sellew (labor de edición; bibliografía), J. C. Guest (edición, lectura de pruebas), G. A. Bisbee (mapas), P. Chance (mecanografiado), R. Olson (bibliografía). Les quedo muy agradecido por su eficiente e infatigable asistencia. Raramente disfruta un autor de una ayuda tan competente y compenetrada en la producción de un libro como la que he recibido de mis amigos Ch. Matejovsky y R. W. Funk de Polebridge Press en Missoula (Montana). Su dedicación, cuidado, experien-

cia y consejo han acompañado cada momento de la realización de este libro.

Inter Nationes, una Institución de la República Federal de Alemania ha contribuido con una notable aportación a disminuir los gastos de la versión inglesa. Gracias por su generosa ayuda.

Este libro está dedicado a la memoria de mi maestro Rudolf Bultmann. Hace más de treinta años me animó a prestar una mayor atención a los escritos extracanónicos del cristianismo primitivo. Su inquebrantable insistencia en la utilización sensata de los métodos histórico-críticos y su énfasis en las investigación de la literatura cristiana primitiva dentro del marco de estudio de las religiones han de permanecer como compromisos básicos del estudio del Nuevo Testamento.

Universidad de Harvard
Cambridge, Massachussets

HELMUT KOESTER

SERIES Y TITULOS DE REVISTAS

AAWG PH	Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen Philologisch historische Klasse
AB	Anchor Bible
ADAI K	Abhandlungen des deutschen archäologischen Instituts, Kairo, Koptische Reihe
AHR	*American Historical Review*
AGSU	Arbeiten zur Geschichte des Spatjudentums und Urchristentums
AJP	*American Journal of Philology*
AKG	Arbeiten zur Kirchengeschichte
AnBib	Analecta biblica
ANRW	*Aufstieg und Niedergang der Romischen Welt*
ANTT	Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung
ASNU	Acta seminarii neotestamentici upsaliensis
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
AVTRW	Aufsatze und Vortrage zur Theologie und Religionswissenschaft
BAC	Biblioteca de autores cristianos
BEThL	Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium
BEvTh	Beitrage zur evangelischen Theologie
BFChTh	Beitrage zur Forderung christlicher Theologie
BHTh	Beitrage zur historischen Theologie
BibOr	Biblica et orientalia
BJRL	*Bulletin of the John Rylands Library*
BKP	Beitrage zur klassischen Philologie
BT B	Bibliothèque de théologie, 3 Ser Théologie biblique
BWAT	Beitrage zur Wissenschaft vom alten Testament
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift fur die neutestamentliche Wissenschaft
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
CGTC	Cambridge Greek Testament Commentary
ConB	Coniectanea biblica
CRI	Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum
EHS T	Europaische Hochschulschriften Reihe 23 Theologie
EKKNT	Evangelisch katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EPhM	Etudes de philosophie médiévale
EPRO	Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain
ErJB	Eranos Jahrbuch
EtBib	Etudes Bibliques
EtJ	*Etudes Juives*
EvTh	*Evangelische Theologie*

FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
GBSNTS	Guides to Biblical Scholarship, New Testament Series
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
GLB	De Gruyter Lehrbuch
GRBS	*Greek, Roman, and Byzantine Studies*
GTB	Van Gorcum's theologische bibliotheek
GWU	*Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*
HAW	Handbuch der Altertumswissenschaft
HDR	Harvard Dissertations in Religion
Hesp S	Hesperia Supplements
HeyJ	*Heythrop Journal*
Hist	*Historia Zeitschrift fur alte Geschichte*
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HNT E	Handbuch zum Neuen Testament Erganzungsband
HSM	Harvard Semitic Monographs
HSS	Harvard Semitic Series
HThK	Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament
HTR	*Harvard Theological Review*
HTS	Harvard Theological Studies
Hyp	Hypomnemata Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben
ICC	International Critical Commentary
IDBSip	*Interpreter's Dictionary of the Bible Supplement*
Int	*Interpretation*
JAC	*Jahrbuch fur Antike und Christentum*
JAC E	Jahrbuch fur Antike und Christentum Erganzungsband
JAL	Jewish Apocryphal Literature
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JEA	*Journal of Egyptian Archaelogy*
JHS	*Journal of Hellenic Studies*
JQR MS	Jewish Quarterly Review Monograph Series
JR	*Journal of Religion*
JRomS	*Journal of Roman Studies*
JSHRZ	Judische Schriften aus hellenistisch-romischer Zeit
JTC	*Journal for Theology and the Church*
JTS	*Journal of Theological Studies*
KIT	Kleine Texte fur (theologische und philologische) Vorlesungen und Ubungen
LBS	Library of Biblical Studies
LCL	Lectures on the History of Religions, Sponsored by the American Council of Learnerd Societies
MAPS	Memoirs of the American Philosophical Society
MBPF	Munchener Beitrage zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte
MH	*Museum Helveticum*
Mn Suppl	Mnemosyne Bibliotheca classica/philologica Batava Supplements
MThSt	Marburger theologische Studien
MThZ	*Munchener theologische Zeitschrift*
NAWG PH	Nachrichten der Akademie der Wissenschaft in Gottingen Philologisch-historische Klasse
NHS	Nag Hammadi Studies
NovT	*Novum Testamentum*

NovTSup	Novum Testamentum Supplements
NTDSup	Das Neue Testament Deutsch Supplementband
NTS	*New Testament Studies*
NTTS	New Testament Tools and Studies
NumenSup	Numen International Review for the History of Religions. Supplements
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
OTS	*Oudtestamentische Studien*
PBA	*Proceedings of the British Academy*
Ph S	Philologus Supplement
PTS	Patristische Texte und Studien
PVTG	Pseudepigrapha Veteris Testamentis graece
RAC	*Reallexikon fur Antike und Christentum*
RB	*Revue biblique*
RechSR	*Recherches de science religieuse*
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*
RechBib	Recherches bibliques
RPS	Religious Perspectives (series)
RVV	Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten
SBLDS	Society of Biblical LiteratureDissertation Series
SBLMS	Society of Biblical Literature Monograph Series
SBLSBS	Society of Biblical Literature Sources for Biblical Study
SBLSCS	Society of Biblical Literature Septuagint and Cognate Studies
SBLSS	Society of Biblical Literature Semeia Supplements
SBLTT	Society of Biblical Literature Texts and Translations
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SBT	Studies in Biblical Theology
SC	Sources chrétiennes
SCHNT	Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti
SEA°	*Svensk Exegetisk A°rsbok*
SG	Sammlung Goschen
SHCT	Studies in the History of Christian Thught
SJ	Studia Judaica
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity
SNTSMS	Society of New Testament Studies Monograph Series
SOAW PH	Sitzungsberichte der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften Philosophisch-historische Klasse
SPB	Studia Post Biblica
SQAW	Schriften und Quellen der Alten Welt
SQS	Sammlung ausgewahlter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften
StANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
STL	Studia Theologica Lundensia
StNT	Studien zum Neuen Testament
STRT	Studia Theologica Rheno-Trajectina
SUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testamentes
SVTP	Studia in veteris testamenti pseudepigrapha
TEH	Theologische Existenz heute
TF	Texte zur Forschung
ThBu	Theologische Bucherei
ThF	Theologische Forschung
ThHK	Theologischer Hand-Kommentar
ThLZ	*Theologische Literaturzeitung*
ThR	*Theologische Rundschau*

ThZ	*Theologische Zeitschrift*
TSJTSA	Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
UB	Urban-Bucher
VC	*Vigiliae Christianae*
VTSup	Vetus Testamentum. Supplements
WdF	Wege der Fosrchung
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
WZ(J)	*Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universitat Jena*
YCS	Yale Classical Studies
YPR	Yale Publications in Religion
Zet.	Zetemata
ZNW	*Zeitschrift fur die neutestamentliche Wissenschaft*
ZThK	*Zeitschrift fur Theologie und Kirche*

OBRAS FRECUENTEMENTE CITADAS

Barrett, *Background*
C. K. Barret (ed.), *The New Testament Background: Selected Documents,* London: SPCK, 1956; reimp. New York: Harper, 1961;

Bauer, *Orthodoxy and Heresy*
W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity,* Philadelpia: Fortress, 1971;

Betz, *Galatians*
H. D. Betz, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia,* Hermeneia; Philadelphia: Fortres, 1979;

Bihlmeyer, *Apost Vat*
F. X. Funk y K. Bihlmeyer, *Die Apostolischen Vater* (SQS 2,1,1); Tübingen: Mohr/Siebeck, ²1956;

Black y Rowley, *Peake's Commentary*
M. Black y H. H. Rowley (eds.), *Peake's Commentary on the Bible,* London: Nelson, 1962;

Bornkamm, *Experience*
G. Bornkamm, *Early Christian Experience,* London: SCM; New York: Harper, 1969;

Braun, *Studien*
H. Braun, *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt,* Tubingen: Mohr/Siebeck, ³1971;

Bultmann, *Exegetica*
R. Bultmann, *Exegetica: Aufsatze zur Erforschung des Neuen Testamets* (ed. E. Dinkler); Tubingen: Mohr/Siebeck, 1967;

Bultmann, *Existence and Faith*
R. Bultmann, *Existence and Faith* (ed. Sch. M. Ogden), New York: Meridian, 1960

Bultmann, *Teología*
R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento,* Salamanca, Sígueme, ²1987;

Calder y Keil, *Anatolian Studies*
W. M. Calder y J. Keil, *Anatolian Studies Presented to William Hepburn Buckler,* Manchester: Manchester University, 1939;

CambAncHist 7-10
S. A. Cook, F. E. Adcock, y M. P. Charlesworth, *The Cambridge Ancient History,* vol. 7: *The Hellenistic Monarchies and the Rise of Rome;* vol. 8; *Rome and the Mediterranean 218-133 B. C.;* vol. 9; *The Roman Republic 133-44 B. C.;* vol. 10: *The Augustan Empire 44 B. C.-A. D. 70,* New York: Macmillan, 1928-34;

Cambridge History of the Bible 1
P. R. Ackroyd y C. F. Evans (eds.), *The Cambridge History of the Bible,* vol. 1; *From the Beginnings to Jerome,* Cambridge: Cambridge University, 1970;

Cameron (ed), *The Other Gospels*
R. D. Cameron (ed.), *The other Gospels, Introductions and Translations,* Philadelphia: Westminster, 1982;

von Campenhausen, *Tradition*
H. von Campenhausen, *Tradition and Life in the Church Essays and Lectures in Church History,* Philadelphia: Fortress, 1968,

Cartlidge y Dungan, *Documents*
D. R. Cartlidge y D. L. Dungan (eds.), *Documents for the Study of the Gospels,* Cleveland: Collins, 1980;

Conzelmann, *Outline*
H. Conzelmann, *An Outline of the Theology of the New Testament,* New York: Harper, 1969;

Cullmann, *Vortrage 1925-1962*
O. Cullman, *Vortrage und Aufsatze 1925-1962,* Tubingen: Mohr/Siebeck, Zurich: Zwingli, 1966;

Foakes Jackson y Lake, *Beginnings*
F. J. Foakes Jackson and K. Lake (eds.), *The Beginnings of Christianity* (5 vols ; London: Macmillan, 1920-33, y reimp.);

Foerster, *Gnosis*
W. Foerster, *Gnosis A Selection of Gnostic Texts* (Tr Ing., ed. R. McL. Wilson; 2 vols), Oxford: Clarendon, 1972-74;

Fraser, *Alexandria*
P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria* (2 vols.), Oxford: Clarendon, 1972;

Grant, *ApostFath*
R. M. Grant, *The Apostolic Fathers A New Translation and Commentary* (6 vols), New York: Nelson, 1964-68;

Grant, *Hellenistic Religions*
F. C. Grant (ed.), *Hellenistic Religions The Age of Syncretism* (The Library of Religion 2), New York: Liberal Arts, 1953;

Haenchen, *Acts*
E. Haenchen, *The Acts of the Apostles A Commentary,* Philadelphia: Westminster, 1971;

Haenchen, *Gott und Mensch*
E. Haenchen, *Gott und Mensch Gesammelte Aufsatze,* Tubingen Mohr/Siebeck, 1965;

Kasemann, *New Testament Questions*
E. Kasemann, *New Testament Questions of Today,* Philadelphia: Fortress, 1969;

Kee, *Origins*
H. C. Kee, *The Origins of Christianity Sources and Documents,* Englewood Cliffs, N.J. Prentice Hall, 1973;

Kirche Festschrift Bornkamm
D. Luhrmann y G. Strecker (eds.), *Kirche Festschrift fur Gunther Bornkamm zum 75. Geburtstag,* Tubingen: Mohr/Siebeck, 1980;

Lake, *ApostFath*
K. Lake, *The Apostolic Fathers* (LCL; 2 vols , Cambridge, MA: Harvard University, 1912, y reimp.);

Layton, *Rediscovery of Gnosticism*

B Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism* (Proceedings of the International Conference at Yale, New Haven, 1978; CumenSup 16; 2 vols.); Leiden: Brill, vol 1, 1980; vol 2, de próxima aparición;

Lighfoot, *Apostolic Fathers*

J. B. Lightfoot, *Apostolic Fathers A Revised Text with Introductions, Notes, Dissertations, and Translations* (2 partes en 5 vols.); London: Macmillan, 1885-90,

Lipsius-Bonnet, *ActApostApoc*

R A Lipsius y M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha* (2 vols), Leipzig: Mendelssohn, 1891-1903; reimp Darmstadt: Wissenschafliche Buchgesellschaft, 1959;

NagHamLibEngl

J M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English,* Leiden: Brill, New York. Harper, 1977;

Neusner, *Religions in Antiquity*

J. Neusner (ed.), *Religions in Antiquity Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough* (CumenSup 14), Leiden: Brill, 1968;

Nilsson, *Griechische Religion* 2;

M. P Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion,* vol 2: *Die hellenistische und romische Zeit* (HAW 5,2,2); Munchen· Beck, ³1974;

Nock, *Essays*

A. D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World* (2 vols.; Cambridge, MA: Harvard university, 1972;

NTApo

E Henneche, *New Testament Apocrypha* (ed Wilhelm Schneemelcher; 2 vols) Philadelpia Westminster, 1963-65;

Robinson y Koester, *Trajectories*

J. M. Robinson y H. Koester, *Trajectories through Early Christianity,* Philadelpia: Fortress, 1971,

Schmithals, *Paul and the Gnostics*

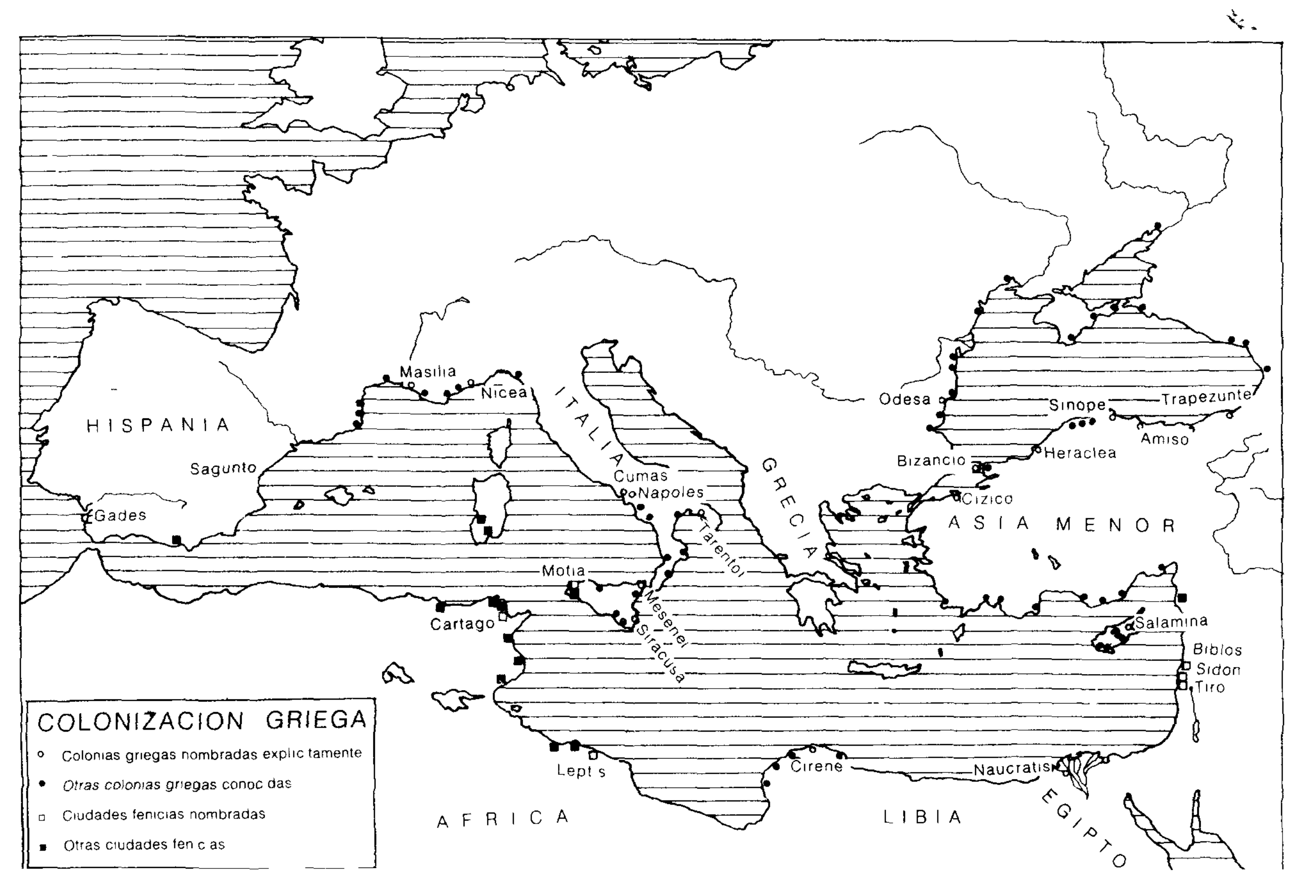
W. Schmithals, *Paul and the Gnostics,* Nashville: Abingdon, 1972;

M. Smith, *Clement*

M. Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark,* Cambridge, MA: Harvard University, 1973;

Vielhauer, *Geschichte*

P Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatuer* (GLB; Berlin): De Gruyter, 1975.


COLONIZACION GRIEGA
Colonias griegas nombradas explic tamente
Otras colonias griegas conoc das
Ciudades fenicias nombradas
Otras ciudades fen c as
HISPANIA
Sagunto
Gades
Masilia
Nicea
ITALIA
Cumas
Napoles
Tarento
Motia
Mesene
Siracusa
Cartago
Lept s
GRECIA
Odesa
Sinope
Trapezunte
Amiso
Bizancio
Heraclea
Cizico
ASIA MENOR
Salamina
Biblos
Sidon
Tiro
Cirene
Naucratis
AFRICA
LIBIA
EGIPTO

I

HISTORIA, CULTURA Y RELIGION DE LA EPOCA HELENISTICA

Las conquistas de Alejandro Magno condujeron a la formación de un nuevo orden político y económico de grandes dimensiones que fue primeramente controlado por los reyes helenísticos y después por Roma. A estos territorios pertenecía no solamente todo el mundo mediterráneo sino también formaban parte de él, y en el este, los países entre Mesopotamia y la India, y por el norte, las regiones de lo que actualmente son Francia, Inglaterra, Alemania occidental más los países alpinos y del Danubio.

El cristianismo se desarrolló como parte de la cultura de este nuevo mundo, en el que, durante el período helenístico, habían tenido lugar importantes procesos de interpenetración y amalgama de diversos elementos culturales y religiosos. A la formación de estos procesos contribuyeron muchos elementos de diferente origen, pero en filosofía, arte, literatura, ciencia y religión los resultados se vieron determinados primordialmente por el elemento griego.

La lengua griega llegó a ser el idioma internacional imperante y, en comparación con ella, otros idiomas también internacionales, como el arameo y el latín, quedaron relegados a una posición secundaria. Pero este proceso, llamado comúnmente helenización, no se llevó a cabo sin dificultades.

La causa de tales conflictos fue la tensión entre tradiciones, instituciones e intereses particulares de una sociedad pluralista frente a un proceso orientado hacia una economía, cultura y religión universales. Los intereses particulares surgieron, por una parte, de las diferentes y añejas tradiciones de variadas naciones y grupos étnicos que, no pudiendo sustraerse del todo al proceso de helenización, reclamaban que la nueva cultura universal entonces naciente atendiera a sus contribuciones particulares. Pero, por otro lado, fueron de más importancia las tensiones surgidas por los intereses particulares de las ciudades, ya que como protagonistas principales del proceso hacia una cultura universal, se habían emancipado, en gran parte, de sus peculiaridades

locales y étnicas, convirtiéndose en el centro de la vida económica, cultural y religiosa. Precisamente aquí se mezcló la naciente problemática moral y religiosa con otras cuestiones de tipo político y económico. También fueron esas ciudades helenísticas importantes el ámbito en el que se formó el cristianismo primitivo y comenzó a desarrollar su potencial de nueva religión universal. Una introducción al Nuevo Testamento de talante histórico debe por ello comenzar considerando la época helenística para dejar en claro los condicionamientos que tuvieron una importancia especial respecto al origen y expansión del cristianismo primitivo.

§ 1
PANORAMA HISTORICO

Para § 1: Panorama histórico.
W. W Tarn-G. T. Griffith, *La civilización helenística,* México, Fondo de Cultura Económica, 1962;
F. E. Peters, *The Harvest of Hellenism A History of the Near East from Alexander the Great to the Triumph of Christianity,* N. York, Simon and Shuster 1970;
H. Bengtson, *Griechische Geschichte von der Anfangen bis in die romische Kaiserzeit* (HAW 3, 4), Munchen, Beck, 1969;
A. J. Toynbee, *The History of a Civilization,* London, Oxford Univ. 1957.

1. Grecia y el mundo Mediterráneo Oriental antes de Alejandro

a) *La helenización hasta el siglo IV antes de Cristo*

Para 1.1 a-b
J. Bérard, *L'Expansion et la colonisation grecques jusqu'au guerres médiques,* Paris, Aubier, 1960;
E. Will, *Le monde grec et l'Orient,* vol. II: *Le IV siècle et l'époche hellénistique,* Paris, Presses Univ. Fr., 1975;
C. Mossé, *La colonisation,* Paris, Presses Univ. Fr., 1975;
R. Cohen, *La Grece et l'hellénisation du monde antique,* Paris, Presses Univ. de France, 1948;
A. J. Graham, *Colony and Mother City in Ancient Greece,* N. York, Barnes and Noble, 1964.

A partir del s.X a. C. se habían establecido emigrantes jónicos y eólicos en la costa occidental de Asia Menor, fundando allí toda una serie de ciudades (Esmirna, Efeso, Priene, Míos, Mileto y otras muchas). Estas villas vivieron su mayor esplendor en los siglos VII y VI, bajo la dominación de los reyes lidios, participando, además, de una manera decisiva en la fundación de nuevas ciudades griegas en otros países mediterráneos. Mileto era en su época la urbe griega más importante, sobre todo desde el punto de vista cultural. Los griegos de Jonia se mostraban abiertos a las influen-

cias orientales y, a la vez, contribuyeron también por su parte, de forma considerable, a la helenización de Asia menor durante la época prehelenística.

A partir del s. VIII a. C., surgieron colonias griegas incluso más al interior de la zona estrictamente costera del Egeo y de la Propóntide. Citaremos únicamente algunas ciudades importantes: en la costa del Mar Negro, Sínope, Trapezunte, Panticapea; en Sicilia e Italia meridional, Siracusa, Tarento y Nápoles; al sur de las Galias, Massilia (Marsella) y Nicea (Niza); en el norte de Africa, Cirene y Naucratis, únicas ciudades griegas en el Egipto de este período arcaico. La mayoría de estas ciudades fueron fundadas como *apoikíai,* es decir, a través de la emigración de una parte de la población de la metrópoli. Por este motivo se generaban estrechas relaciones políticas y económicas entre la colonia y la metrópoli, que se mantuvieron durante siglos enteros. Las consecuencias de la fundación de estas ciudades eran primariamente de índole económica. Abrían al comercio griego nuevos mercados y servían como centro para las importaciones de materias primas y de cereales hacia la Hélade. De estas relaciones fue surgiendo progresivamente un intercambio de orden espiritual, cultural y religioso, claramente visible en la historia y en el desarrollo de la religión y cultura griegas.

En los siglos inmediatamente anteriores a Alejandro, estas ciudades llegaron a independizarse en muchos aspectos de la madre patria, proceso al que contribuyó la evolución política. La dominación de los reyes lidios en Asia Menor fue sustituida por la soberanía de los persas, de carácter más represivo. Muchas ciudades nuevas se hicieron independientes en lo económico y comenzaron a elaborar ellas mismas las materias primas que, hasta entonces, se exportaban a la metrópoli, donde las ciudades filiales compraban, a su vez, sus productos manufacturados. Este proceso comenzó en el s. V en las colonias del sur de Italia y de Sicilia, y continuó en el siglo siguiente en el este, lo que contribuyó de manera decisiva a la crisis económica de Grecia del s. IV a. C.

b) *El mundo Mediterráneo oriental antes de Alejandro*

El mundo mediterráneo oriental era en aquella época, desde el punto de vista político, económico y cultural, el escenario de tensiones entre griegos y persas. Estos últimos consiguieron someter en pocos años a Siria, Egipto y Asia Menor incluyendo las ciudades griegas (ya que fracasó la rebelión jónica de los años 500-494), pero no tuvieron éxito sin embargo en sus intentos de conquistar también Grecia. La victoria de los griegos contra los persas marcó una impronta decisiva en la conciencia griega de entonces, encontrando un eco múltiple en la literatura —tanto en la

poesía como en los escritos políticos y científicos—, y dando lugar, además, a una reconsideración de las diferencias fundamentales entre el «este y el oeste», que sería de gran trascendencia para la historia posterior. Los griegos habían resistido la avalancha de la gran potencia del este. La conciencia de la superioridad de la educación y de la instrucción escolar griegas, así como de la cultura y de los mismos dioses griegos, influyó desde entonces profundamente, no sólo en la mentalidad helénica sino también en otros pueblos, incluso más tarde entre los romanos, a pesar de que para entonces ya se habían convertido en los dueños de Grecia.

Grecia y Persia eran países por completo diferentes. Por una parte estaba la Hélade, disgregada políticamente y en la cual coexistían Estados democráticos, oligárquicos y aristocráticos. A su lado había diversos reinos (entre los cuales Macedonia había de hacerse con la hegemonía) que coexistían entre variopintas y alternantes relaciones, raramente cordiales, la mayoría de las veces hostiles. Por otra parte, el imperio persa poseía un gobierno centralizado presidido por el Gran Rey, que mantenía, por medio del poder militar, la soberanía sobre unos territorios que conservaban su autonomía cultural y religiosa como satrapías persas. Grecia, profundamente dividida, no se encontraba políticamente en condiciones de reorganizarse, para convertirse en un Estado unitario. A pesar de todo, las diferentes ciudades-estado, que en muchos aspectos no se diferenciaban gran cosa, adquirieron un poder económico considerable y ejercieron una influencia cultural que rebasó ampliamente sus fronteras. El imperio persa continuó siendo, incluso después de renunciar a la idea de conquistar también Grecia, la única gran potencia del Mediterráneo oriental —los conflictos entre las potencias del Mediterráneo occidental, Roma, Siracusa y Cartago, apenas se habían iniciado en aquella época—, aunque su poderío carecía de una dinámica económica, cultural y religiosa de envergadura.

c) *Grecia*

Para 1 1 c-d

J. B. Bury, *A History of Greece to the Death of Alexander the Great* (rev. R. Meigs), London, Macmillan, 1975;

N. G. L. Hammond, *A history of Greece to 322 B. C.*, Oxford, Clarendon 1959,

H. Bengtson (ed.), *The Greeks and the Persians,* N. York, Delaccorte, 1968;

E. Meyer, *Das Perserreich und die Griechen* (Geschichte des Altertums 4), Stuttgart, Cotta, 1944.

La situación empeoró a ojos vista en los decenios siguientes, cuando a finales del s. V finalizó trágicamente la edad de oro de la Grecia clásica durante el período de Pericles y comenzaron las re-

vueltas de la guerra del Peloponeso, que duró 30 años. La desmembración política iba en aumento y no había manera de terminar con las guerras entre los mismos griegos. Los intentos de constituir Estados federales para reemplazar la hegemonía de las grandes ciudades Esparta y Atenas no tuvieron éxito a la larga. La supremacía de Macedonia supuso por fin, en la segunda mitad del s. IV, una solución a corto plazo; pero muy pronto sobrevendrían nuevos disturbios en los cuales las potencias extranjeras, es decir, los soberanos helenísticos y más tarde Roma, no quedarían libres de culpa.

También empeoró la situación económica. Es verdad que continuó el proceso de industrialización iniciado en el siglo anterior. Las empresas manufactureras multiplicaron la producción masiva de bienes de consumo incremetando aún más el trabajo de los esclavos e intentaron así satisfacer la demanda de armas y material bélico que iba en aumento debido a las continuas guerras. Se intensificó la construcción naval y se perfeccionó el sistema bancario, pero no tuvo lugar una ampliación proporcional de los mercados griegos. Las excavaciones arqueológicas han demostrado que Siria, Egipto y las colonias griegas del Ponto y del Mediterráneo occidental sustituyeron muchos artículos adquiridos hasta entonces en Grecia por otros de propia producción. En las ciudades griegas retrocedió visiblemente la actividad constructora. Los proyectos de grandes monumentos se detuvieron y, a veces, no se concluyeron hasta la época de Alejandro o incluso hasta la época romana.

Como consecuencia de todo ello sobrevino un empobrecimiento de la población de Grecia. La falta de terrenos aprovechables agrícolamente o la carencia de minerales y bosques era cada vez más notoria y no se podía cubrir a base de importaciones, ya que las exportaciones de vino, aceite de oliva y cerámica no resultaban suficientes. Los artículos de lujo importados, tales como el oro, las especias, los perfumes y el incienso (para los servicios religiosos) eran sólo patrimonio de la clase social acomodada, que se reducía cada vez más. La población total, sin embargo, iba en aumento. Esto agudizaba la contraposición entre ricos y pobres y agravaba la situación de paro. Una gran parte de la clase media se desplazó hacia el proletariado. Los destierros y las confiscaciones de bienes, como consecuencia de los disturbios políticos, debilitaron, sobre todo, a la clase alta de la población. La desaparición de la capa de ciudadanos que hasta entonces había llevado el peso de las ciudades-estado, trajo consigo que los ejércitos compuestos por ciudadanos fuesen sustituidos por mercenarios reclutados entre las capas más bajas de la población, por el sistema de contratación. Los ejércitos mercenarios griegos solían prestar

servicios en el extranjero, incluso en la época anterior a Alejandro.

d) *El imperio persa*

La parte oriental del imperio persa era fundamentalmente agrícola. Este era el caso de la zona central de Persia y Media, donde junto a la clase social de las pequeños agricultores independientes, había también grandes terratenientes dedicados a la ganadería y a la cría de caballos. En estas regiones se reclutaban los guerreros del ejército persa, mientras que los funcionarios de la administración procedían de los grandes terratenientes del país. También eran ricas agrícolamente las satrapías situadas más al este de Bactriana y de Sogdia. Al norte, en el mar Caspio y en el lago Aral, vivían tribus nómadas que también pertenecían al grupo étnico iraní.

La situación era completamente distinta en la frontera occidental del imperio, en la antiquísima y civilizada Babilonia. Sus grandes ciudades (Babilonia, Ur) continuaban ciertamente en pie, pero decayeron visiblemente a partir de la destrucción de los grandes templos babilónicos por parte de Jerjes (482 a. C). Los templos, con su sistema sacerdotal aristocrático, seguían gozando de una relativa independencia económica y preocupándose por el mantenimiento del derecho tradicional y perfeccionando los cálculos astronómicos que vivieron un momento de esplendor. A pesar de todo, perdieron una gran parte de la influencia que ejercían sobre el pueblo debido principalmente a que numerosos inmigrantes fijaban su residencia en Babilonia (en especial persas, medos y judíos). La avanzada agricultura de la zona meridional del «país de los dos ríos», Mesopotamia, continuó siendo una importante fuente de riqueza para este territorio densamente poblado, salpicado de numerosos pueblos y aldeas. Pero el mayor beneficio de esta riqueza iba a parar al fisco persa y a los grandes bancos privados.

Asiria, por el contrario, el país limítrofe por el noroeste, estuvo escasamente poblado a partir de la caída del imperio asirio de finales del s. VI. Asur era aún un asentamiento habitado, pero Nínive yacía en ruinas. El territorio entre el Eúfrates y el Tigris medio era una estepa desértica. Siria, sin embargo, entre el Eúfrates y el Mediterráneo, poseía gran cantidad de habitantes de variada procedencia étnica y constituía uno de los focos principales del imperio persa. En su interior se ubicaban diversos centros de variadas relaciones comerciales como eran las ciudades caravane-

ras de Damasco, Alepo y Palmira, y en la costa siro-palestina se hallaban las grandes y pujantes ciudades comerciales de los fenicios, que como expertos prestaban su flota de guerra a los persas Sus ciudades principales eran Tiro, Sidón y Biblos Hasta el levantamiento de Sidón, la época persa fue para Siria un período de paz y de bienestar relativamente grande, del que también se benefició el sometido Estado judío centrado en el templo de Jerusalén, que había sido reorganizado por los persas (v. después § 5.1a).

Asia Menor continuó siendo un país poblado por muchos pueblos de estructuras económicas y sociales completamente dispares. Junto a las primitivas tribus de las montañas, vivían también allí los descendientes de pueblos que en otros tiempos habían fundado y dominado grandes imperios, como los hititas, los frigios y los lidios, y otros más, inmigrantes de la zona del Mediterráneo (carios y licios). En las ciudades costeras del Egeo y del Mar Negro, habitaban fundamentalmente griegos. La parte occidental de Asia Menor, así como la costa norte y sur estaba completamente orientada hacia Grecia y participaba considerablemente de la cultura, del comercio, de las manufacturas y de la industria del Mediterráneo. La parte central y el este contaban con diversos modelos de economía agraria (como eran las aldeas campesinas dependientes de los templos o las haciendas administradas por la nobleza persa), además del comercio de las caravanas

Egipto, heredero de una de las más viejas culturas de la humanidad, era y continuó siendo un país con un gobierno centralista y con una economía dirigida igualmente de modo centralizado. Los persas no cambiaron esas estructuras, de forma que Egipto —que en el año 405 a. C. había llegado a ser independiente después de más de 100 años de dominio persa— pudo conectar inmediatamente con las viejas tradiciones administrativas En este último período de libertad dentro de la historia del antiguo Egipto, el país gozaba de un gran bienestar, hasta que, poco antes de la conquista de Alejandro, volvió a caer de nuevo, aunque por poco tiempo, bajo la dominación aqueménida (343 a. C.).

El imperio persa se hallaba organizado básicamente en un gobierno central con administraciones regionales (satrapías), apoyadas por tropas regulares estacionadas en las plazas principales (se trataba en su mayoría de ejércitos mercenarios entre los que había griegos y judíos, es célebre, gracias a descubrimientos papiráceos, la colonia judía que surgió dentro de este sistema en Elefantina, en el Alto Egipto). Pero los persas no hicieron ningún intento de imponer su cultura a los países por ellos dominados, ni tampoco se les ocurrió asociar a estos pueblos con la casa sobe-

rana, por medio de lazos religiosos, pues no había una religión oficial ni tampoco existía el culto al soberano. Los monarcas persas impulsaron la economía y el comercio, aunque no a base de una política económica eficaz, sino más bien a través del mantenimiento de la paz y de la seguridad. La acumulación de gigantescos tesoros de oro y plata por parte del fisco persa se demostró, cada vez más, como generador de efectos negativos. No existió una política monetaria, aunque la economía de trueque se fue sustituyendo poco a poco por otra monetaria.

A pesar de todo, hubo al menos un aspecto en el que los persas crearon un vínculo de unidad de consecuencias duraderas. Convirtieron el llamado arameo imperial, que se hablaba en muchos pueblos de origen semita, en el idioma de la administración y del comercio. Todavía en tiempos de Jesús el arameo occidental, que procedía de aquél, era la lengua hablada comúnmente en Palestina. Del arameo oriental se fueron formando, entre otros, el siríaco y el mandeo.

2. Alejandro Magno

a) *Presupuestos para la conquista del este*

Para 1.2 a

P. Cloché, *Histoire de la Macédoine jusqu'a l'avenement d'Alexandre le Grande,* Paris, Payot, 1960; Id., *Un Fondateur d'empire Philippe II, roi de Macédoine (383/2-336/5),* S Etienne, Dumas, 1955.

A Momigliano, *Filippo il Macedone,* Firenze, Monnier, 1934;

En Macedonia se había establecido un pueblo estrechamente emparentado con los griegos, cuya lengua pertenecía también a la familia helénica. Pero los macedonios no se consideraban a sí mismos como griegos y en muchos aspectos se diferenciaban efectivamente de ellos de manera notoria. La geografía misma macedonia tiene un carácter bastante distinto, pues se trata de una gran llanura costera muy fértil, en lugar del accidentado paisaje montañoso y de los estrechos valles del resto de Grecia. Los grandes ríos Axios y Aliacmón que desembocan en el Egeo, suponen una apertura, por lo menos parcial, a sus valles respectivos, de manera que el efecto de aislamiento que producen los macizos montañosos no aparece tan marcado como en el resto de Grecia. En cambio, Macedonia no tenía ningún buen puerto natural ni ciudad comercial alguna orientada hacia el mar.

CAMPAÑAS DE ALEJANDRO MAGNO

Bor s ene
Don
Volga
Danubio
MAR NEGRO
MAR CASPIO
MAR ARAL
Jaxarte
Oxo
Abdera
L s maqu a
Bizanc o
C zico
Batalla de Gran co
Anc ra
Gord o
Sardes
Esm rna
Efeso
Magnes a
M leto
Perge
Janto
S de
Tarso
Isos
Batalla de Isos
Zeugma
Batalla de Gaugamela
331 B C
Cro
Araxes
An oqu a
N sib s
Gaugamela
Arbela
Apamea
Eufrates
Tigr s
Cordillera del Zagro
Pa m ra
Damasco
S don
T ro
Ased o de T ro
MAR MEDITERRANEO
Alejandr a
Pelus o
Oasis de S wa
Menfis
Nilo
Ctes fonte
Seleuc a
Bab lon a
Susa
Ecbátana
Rage
Hecatomp lo
Pasagarda
Persepo is
ARABIA
MAR ROJO
GOLFO PÉRSICO
Alejandreschate
Maracanda
Bactra
Kush Range
Indo
Murgab
Ario
H ndu
Taxila
Bucéfala
Batalla de Hidaspes
Hidaspes
Acesines
H draotes
H las s
Alejandr a de Ar a
Alejandria de Aracatonte
Halmand
Ruta de Cratero
Alejandr a de Op ana
Indo
INDIA
Pura
M nab
Patala
Viaje de Nearco
MAR DE ARABIA

Macedonia representaba también una realidad política y social muy diferente al sistema griego de las ciudades-estado, pues era un territorio habitado fundamentalmente por campesinos, que carecían de la conciencia política de pequeño estado propia de los ciudadanos de la polis. Era por otro lado un reino de tipo militar, no sometido al conflicto permanente entre la democracia y la tiranía. Poseía además un ejército popular en lugar de uno formado por ciudadanos y completado a base de mercenarios. Por otra parte Macedonia era un espacio económico autóctono, a diferencia del sistema urbano de la Hélade dependiente siempre del mercado exterior.

Ya en los siglos V y IV a. C., Macedonia había comenzado a participar en el desarrollo cultural de Grecia. Los reyes macedonios anteriores a Alejandro estimularon este proceso de una manera completamente consciente. No es ninguna casualidad que Eurípides pasara sus últimos años en la corte de Pela, ni que Aristóteles fuera el preceptor del joven Alejandro. Sin embargo, la expansión del poderío macedonio y la implantación de su supremacía en Grecia desde mediados del s. IV a. C., no fue simplemente un mero traspaso de poderes, sino que supuso al mismo tiempo un cambio de grandes consecuencias que generó una nueva estructuración política. Aunque los macedonios tenían conciencia de que se hacían cargo de la herencia griega y se responsabilizaban de la misión típica del pueblo griego, tanto esta herencia como esta misión habían de aparecer con una perspectiva completamente nueva.

La victoria de Filipo contra Atenas y sus aliados en Queronea en el año 338 —en que Atenas perdió definitivamente la supremacía en pro de Macedonia—, significa el comienzo de una nueva época. Demóstenes, el famoso orador ateniense y enemigo encarnizado de Filipo, se lamentaba con razón en su oración fúnebre en memoria de los caídos en la guerra de que se habían acabado para siempre la libertad y el esplendor de Atenas. El nonagenario Isócrates reconoció igualmente los signos de los tiempos cuando escribió a Filipo: «Cuando hayas sometido a los persas, ya no te quedará más que llegar a ser un dios».

b) *Las expediciones de conquista de Alejandro*

Para 1.2 b

J. G. Droysen, *Geschichte Alexandres des Grossen*, 1833, Reimp. Dusseldorf, Dorste, 1966 (Inicio y fundamento de la investigación moderna sobre Alejandro);

W. W. Tarn, *Alexander the Great*, Cambridge, Univ. Press, 1948;

C. B. Welles, *Alexander and the Hellenistic World*, Toronto, Hakkert, 1970;

G. T. Griffith, *Alexander the Great The Main Problems*, Cambridge, Hedder, 1966.

Alejandro nació en el año 356 a. C. A partir del 343 fue educado, durante varios años, por Aristóteles, el más importante fi-

lósofo de su tiempo. En el año 336, el ejército le proclamó rey de los macedonios, después del asesinato de su padre Filipo II. La primera acción de Alejandro fue la conquista de Tracia, que había comenzado ya su padre (336/5). En el 335 tuvo que aplastar un levantamiento griego, en el que resultó completamente destruida Tebas que había capitaneado la rebelión. En el mismo año pasó Alejandro con sus tropas a Asia Menor, liberó en una expedición triunfal las ciudades griegas de Jonia y derrotó en el 334, en Gránico, al ejército persa estacionado en la zona.

La primera gran victoria de Alejandro contra el gran rey persa Darío III tuvo lugar en el 333, cerca de Iso, en el paso de Asia Menor a Siria. A ello sucedió la ocupación, casi sin resistencia, de Siria, Fenicia, Samaría y Jerusalén, retrasada únicamente por el largo asedio de Tiro. De un modo igualmente pacífico sucedieron las cosas en Egipto, donde Alejandro fue coronado como faraón y recibido en el tempo de Amón en Siwa, como hijo de Zeus-Amón. En Egipto fundó la ciudad de Alejandría, que había de convertirse en un símbolo de toda una época cultural. En el año 331, la definitiva victoria de Alejandro contra Darío en Gaugamela, al este del Tigris superior, le abrió las puertas de las regiones centrales de Persia. Mas la conquista del noreste del imperio persa, incluida Bactriana, supusieron para el ejército macedonio luchas encarnizadas que se prolongaron durante mucho tiempo. Finalmente en el 327, Alejandro consiguió llegar hasta la India, pero antes de atravesar el Ganges, su mismo ejército le obligó a volverse. Los historiadores han evaluado de diversas maneras la importancia política de estas expediciones, así como la travesía de su flota hasta el Golfo Pérsico a través del Hidaspes, el Indo y el mar Arábigo. De todos modos tales incursiones eran al mismo tiempo viajes de descubrimientos que suministraron a la ciencia griega y a la fantasía literaria nuevos incentivos, que continuaron influyendo durante los siglos siguientes.

Después de volver al territorio propiamente persa, Alejandro intentó una nueva ordenación del gigantesco imperio conquistado. Los historiadores modernos coinciden en que Alejandro no encontró la solución a este problema, tanto por su difícil personalidad como por los obstáculos que surgieron de la misma situación creada por sus conquistas. Las causas que se suelen citar son la ausencia de metas políticas en Alejandro, así como su falta de moderación, sus crecientes veleidades, el distanciamiento simultáneo de la aristocracia persa y de sus consejeros y generales griegos, y también su política equivocada y nada realista sobre la fusión de los pueblos greco-macedonio y persa.

En los últimos años de Alejandro tuvieron lugar los inicios de una adoración divina al soberano, pero no todo lo que afirman las tradiciones sobre este tema es digno de confianza desde el punto de vista histórico. Sí es cierto que Alejandro, en el año 324, pidió a los griegos que veneraran como un héroe a su difunto amigo Hefestión, y que los embajadores griegos aparecían delante de Alejandro coronados de guirnaldas como correspondía hacerlo ante un dios. Ambos gestos presuponen la adoración divina del soberano viviente. En contra de lo que antes se pensaba, se opina generalmente que no se trata de una idea «oriental» introducida en el mundo griego, sino más bien de una continuación del pensamiento griego sobre la presencia de la divinidad en las personalidades extraordinarias. Las concepciones egipcias influyeron también en el proceso de atribuir un carácter divino a las monarquías (cf. § 1.5 a-d).

Alejandro murió inesperadamente en el año 323, atacado por unas fiebres, cuando todavía no había cumplido 33 años. Esto ocurría en Babilonia, que había de ser más adelante la capital del imperio.

c) *La situación a la muerte de Alejandro*

Para 1.2 c

F. Schachermeyer, *Alexander in Babylon und die Reichsordnung nach seinem Tode*, Wien, Komm. Verlag de la ÖAW, 1970.

Alejandro, al morir, dejó un imperio libre de amenazas exteriores, y controlado por un fuerte poder militar, pero con una estructura interior todavía por hacer. Había fundado una serie de nuevas ciudades griegas, que eran en principio colonias militares administrativas, pero que fueron creciendo posteriormente hasta llegar a alcanzar considerable importancia económica y cultural. No existía una nueva organización de todo el imperio. Se adoptó simplemente la administración persa y se nombró a macedonios para desempeñar las funciones de sátrapas y de supervisores de las finanzas (más adelante se nombraron persas para las regiones del este). En la administración predominaban los puntos de vista militares, lo que se hacía evidente en el hecho de que el gobierno de las antiguas provincias persas estaba encomendado preferentemente a generales. Pero éstos eran personajes sin la menor intención de subordinar sus ambiciones personales al bien común de un imperio universal, nuevo y unido.

Al principio surgieron problemas motivados por el efecto psicológico de la noticia de la muerte de Alejandro. Grecia se le-

vantó apenas llegó la nueva de su fallecimiento, por lo cual el gobernador de Macedonia, Antípatro (un antiguo general y ministro de su padre Filipo II), se vio envuelto en una incómoda guerra. Esto demuestra claramente que Grecia, desde el punto de vista político, ni quería ni estaba en condiciones de hacerse responsable de la situación creada en el este por Alejandro. Aunque a través de la emigración a las ciudades recién fundadas en lo que antes fuera soberanía persa, un número incontable de griegos contribuyó decisivamente a que los nuevos reinos que iban surgiendo fuesen «helenísticos», sin embargo los viejos Estados griegos jamás hicieron causa propia con los asuntos de estos nuevos territorios.

El que Alejandro no hubiera dejado ningún descendiente tuvo, en esta situación, consecuencias desastrosas. Aunque su esposa, la princesa Roxana de Bactria, dio a Alejandro, después de su muerte, un hijo póstumo, éste no fue desde el primer momento más que un juguete de las intrigas políticas. Es verdad que Alejandro tenía otro hermano más joven Filipo Arrideo, pero no estaba preparado para asumir las funciones del difunto. A esto se añadía que el ejército, cuya lealtad a la casa real macedonia no era incondicional, estaba dispuesto a seguir al caudillo más influyente. Por otra parte era natural que no se pudiera esperar ningún tipo de lealtad para con la casa real extranjera por parte de los auxiliares persas puestos al lado de los gobernadores macedonios.

3. La lucha de los Diádocos y la formación de sus imperios

Para 1.3

P Cloché, *La Dislocation d'un Empire les premiers successeurs d'Alexandre le Grand (323-281/280 avant J C)*, Paris, Payot, 1959,

E. Will, *Histoire politique du monde hellénistique (323-30 avant J C)* Nancy, Pub Fac. Lettres, 1966-1967;

H. H. Schmitt, *Die Staatsvertrage des Altertums III Die Vertrage der griechisch-romischen Welt von 338 bis 200 v Chr*, Munchen, Beck, 1969;

H. Braunart, *Hegemoniale Bestrebungen der hellenistischen Grossmachte in Politik und Wirtschaft* Historia 13 (1964) 80-104.

a) *El desarrollo de los acontecimientos hasta la muerte de Antípatro*

Las guerras que llevaron a cabo entre sí los descendientes de Alejandro (Diádocos) han sido tratadas muchas veces en otros lugares con más detalles y profundidad de lo que sería posible dentro de esta obra. Debemos, sin embargo, repetir aquí lo esencial

porque así se harán más patentes las diversas fuerzas y tensiones que influyeron en los siglos siguientes, tanto en la estructuración como en el desmoronamiento de los imperios helenísticos.

La decisión sobre quién debía suceder a Alejandro recayó primeramente sobre la asamblea del ejército macedonio de Babilonia, ciudad que por el momento había tomado las funciones de capital del imperio. Se vio claramente entonces que el centro de gravedad de los acontecimientos políticos no volvería ya a localizarse en la patria greco-macedonia. Pérdicas, que desde la muerte del amigo de Alejandro, Hefestión, había asumido la función de quiliarca (comandante en jefe de la guardia real), fue confirmado en este mismo puesto y continuó como regente de la parte asiática del imperio. Cratero, el más experto de los generales de Alejandro, retornaba precisamente a Macedonia con los veteranos del ejército a la muerte del Emperador. Fue nombrado entonces «defensor de los intereses reales» (es decir, debía cargar con la responsabilidad del inepto hermano de Alejandro, Filipo Arrideo y del hijo de aquel todavía no nacido), por lo que era, en calidad de tal, comandante en jefe del ejército. Mientras Antípatro, que gozaba de un gran prestigio, era confirmado como estratega de Macedonia, se llegó a un acuerdo sobre una nueva división de las principales satrapías: a Antígono Monóftalmo (el «tuerto»), un antiguo general de Alejandro, se le encomendó la Gran Frigia, Panfilia y Licia (o sea la parte central y meridional de Asia Menor); otro veterano militar, Lisímaco, tomó a su cargo Tracia; el griego Eumenes de Cardia, que había descollado por su competencia como administrador, fue nombrado sátrapa de Capadocia; a Ptolomeo, hijo de Lagos («el Lagida») —que pertenecía a la generación de Alejandro y había formado parte de su guardia personal adquiriendo gran fama como militar— se le encomendó Egipto. Ptolomeo fue el único de estos primeros sátrapas que consiguió mantenerse en su satrapía, lo cual no sólo se debió a su prudencia y astucia, sino también a la aislada posición geográfica del país que le había tocado en suerte. Ptolomeo, además, desde el principio se había desentendido de la idea de reconstruir la unidad del imperio y sólo atendía a sus propios intereses como soberano de una parte separada del imperio. Por el contrario, el interés primordial de los otros diádocos era la restauración de la unidad del imperio bajo su propia dirección, si bien sus motivaciones no siempre eran de índole egoísta. Sin embargo, en los decenios siguientes la idea de la unión del imperio pasó cada vez más a un segundo plano mientras ganaba terreno continuamente el propósito de consolidar reinos separados, independientes y clara-

mente definidos. Pero existía otra razón para las continuas batallas entre los Diádocos: se demostró que era indispensable para los reinos helenísticos mantener una conexión directa con Grecia y retener el control, por motivos tanto económicos como idealistas, por lo menos de una buena parte de las antiguas regiones helénicas. De este modo surgieron inevitablemente permanentes conflictos con las antiguas ciudades-estado griegas cuyas ansias de libertad se veían repetidamente frustradas.

Al principio, Pérdicas ocupó la posición más ventajosa y pretendió —apoyado por Eumenes— restaurar bajo su mando la unidad del imperio con Babilonia como capital. Pero pronto sucumbió ante una coalición de los otros sátrapas dirigida contra él, encontrando la muerte en la batalla. En el año 321 a. C. Antípatro se constituyó como regente del imperio en su lugar, con lo que se alcanzó un equilibrio provisional. Seleuco, que había tomado parte en la coalición contra Pérdicas, quedó como sátrapa de Babilonia. Antígono Monóftalmo pretendió ampliar su influencia en Asia, pero se le opuso Eumenes y sobre todo Seleuco. Cuando Antípatro murió en el 319, se rompió el equilibrio al que se había llegado sólo dos años antes.

b) *Los acontecimientos hasta la batalla de Ipsos*

Antes de su muerte, Antípatro había designado como su sucesor al famoso general Polipercón. A este nombramiento se opuso Casandro, el hijo de Antípatro, quien se sintió preterido. Fue apoyado por Eurídice, una nieta de Filipo II que entre tanto se había casado con Arrideo, el hermano de Alejandro. Pero sobre todo fue el poderoso Antígono Monóftalmo el que se alió con Casandro, mientras que el regente del imperio, Polipercón, nombrado legalmente pero inepto para el rango, era reconocido únicamente por Eumenes. En el trascurso de la guerra desencadenada por estos enfrentamientos, Polipercón fue desterrado, y Eumenes, que había apoyado la unidad del imperio de una manera altruista, resultó derrotado y muerto mientras que Arrideo y Eurídice perecieron envenenados por Olimpia, la madre de Alejandro, que había regresado del exilio. Seleuco huyó a Egipto donde estaba Ptolomeo, ya que se sentía amenazado por Antígono, que era entonces el dominador absoluto de Asia, mientras Casandro conseguía asentar su dominio sobre Grecia y Macedonia. En el año 311 se estableció la paz provisionalmente, que Casandro selló haciendo matar tanto al hijo de Alejandro, menor de

edad y considerado oficialmente como rey, como a su madre Roxana, quienes se encontraban bajo su custodia.

Con ello parecía conjurado el peligro de que resucitasen las viejas pretensiones dinásticas y se creó un equilibrio entre los reinos helenísticos rivales, que constituían unidades económicas completamente autóctonas. Asia Menor y Siria formaban, bajo el dominio de Antígono, el imperio más poderoso y el de más peso dentro del comercio mundial. Egipto, del que según las épocas formaba también parte Siria meridional y la Cirenaica, continuó fortaleciendo su posición. Seleuco volvió a Babilonia el año 312 y sometió a todo el este iraní, pero en la India se topó con la resistencia del rey Sandrocoto (Tschandragupta), con el que finalmente llegó a un acuerdo.

En el oeste, Lisímaco gobernaba dentro de una paz relativa. Casandro de Macedonia era, al mismo tiempo, el soberano de Grecia. Pero el equilibrio de poderes quedó finalmente roto, debido a los ambiciosos planes de Antígono, que intentó restaurar, por última vez, la unidad del imperio de Alejandro Magno. Un posible acuerdo, de todos modos, habría durado poco tiempo por otra razón: los dos grandes imperios, el de Egipto y el persababilónico, se encontraban al margen de la tradición cultural griega.

La guerra estalló de nuevo cuando Demetrio Poliorcetes (el «Conquistador de ciudades»), hijo y corregente de Antígono Monóftalmo, se adueñó de Atenas gracias a un golpe de mano. De este modo concluyó en la capital de Ática el último período de renovación cultural autónoma, que había tenido lugar durante el decenio de la regencia del peripatético Demetrio de Fálero, quien se vio obligado a huir al Egipto de Ptolomeo (307 a. C.). Poco tiempo después, Demetrio venció en Salamina de Chipre a la flota de Ptolomeo, logrando así la supremacía marítima en el Mediterráneo oriental, que pudo mantenerse hasta un decenio después de la caída de su padre. Envalentonado con los triunfos de su hijo, Antígono intentó conseguir para sí mismo y para su descendiente el título de rey, poniendo así en evidencia sus pretensiones de liderar la renovada unidad del imperio. La consecuencia fue que Seleuco, Ptolomeo, Lisímaco y Casandro adoptaron también el título de rey institucionalizando, de esta manera, los particularismos.

En el año 305-304, Demetrio sitió Rodas Pero a pesar de utililizar los más modernos artefactos para llevar a cabo el asedio, no consiguió conquistar esta ciudad, ligada a Ptolomeo por un tratado de amistad (a partir de entonces aumentó, cada vez más, la

importancia de este enclave, convirtiéndose en un gran centro cultural y económico). Entre tanto se consolidaba la coalición de los otros reinos de los Diádocos contra Antígono. En la batalla de Ipsos en Frigia perdió éste, casi octogenario, su imperio y su vida. Con ello fracasaba el último intento de restaurar la unidad del imperio de Alejandro Magno.

c) *La consolidación de los reinos helenísticos*

En aquellos momentos pasó a primer plano la que había de ser la segunda causa de los conflictos entre los Diádocos. Ni el imperio de Seleuco, al que se había añadido Siria, ni el Egipto de Ptolomeo tenían parte alguna en la soberanía del viejo territorio griego. Lisímaco, rey de Tracia, había añadido Asia Menor a su reino, y el monarca macedonio Casandro tenía las manos libres en Grecia. Ahora bien, el control sobre Grecia era importante para el resto de los reinos helenísticos; su administración y ejércitos necesitaban nuevos contingentes de hombres de la madre patria, y sus economías se hallaban estrechamente relacionadas con las ciudades griegas, en especial sus exportaciones. Por si fuera poco, el dominio sobre las ciudades griegas poseía un alto valor simbólico. Sin embargo, el primero que pretendió la soberanía de Grecia no fue ni el seléucida ni el ptolomeo. Fue Demetrio Poliorcetes, el hijo de Antígono, que después de la muerte de su padre dominaría como «rey del mar» sobre el Mediterráneo oriental, el que aspiró a ejercer una influencia decisiva en Grecia, para lo que necesitaba primero hacerse con Macedonia. Conquistó Atenas una vez más, ciudad donde había recibido anteriormente honores divinos: habían sido los atenienses los primeros en adorar a él y a su padre como «dioses salvadores». Luego, grandes porciones de Grecia central, Tesalia y Macedonia pasaron a sus manos. En el año 298 a. C. murió Casandro. De su obra como rey macedonio da todavía testimonio la ciudad de Tesalónica, fundada por él y denominada así con el nombre de su mujer. Sin embargo Lisímaco, aliado con el joven rey de Epiro, Pirro, conocido más tarde por su victoria «pírrica» sobre los romanos, no aceptó estas conquistas. Finalmente Demetrio, que era el más emprendedor de todos los Diádocos, después de una campaña en Asia Menor, coronada al principio por el éxito, fue hecho prisionero por Seleuco (268 a. C.), muriendo tres años más tarde en cautividad. Egipto se aseguró entonces su acceso a Grecia constituyéndose en heredero de Demetrio en el dominio sobre el mar, y extendiendo su soberanía por las islas del Egeo. Más tarde, tras la

caída de Lisímaco, amplió sus dominios sobre algunas zonas costeras de Asia Menor.

Seleuco, por el contrario, sólo pudo conseguir una parte de poder sobre Grecia al precio de un enfrentamiento con Lisímaco. Este personaje era un administrador modélico y un general victorioso (sobre todo en su lucha contra los bárbaros del norte), y había construido un imperio floreciente a ambos lados de los estrechos que conducen al Mar Negro. El conflicto se originó por una disputa familiar: Lisímaco había hecho ejecutar a su hijo Agatocles; entonces sus partidarios buscaron protección en Seleuco, quien derrotó a Lisímaco en la batalla de Ciropedión, en Magnesia, a orillas del río Meandro (281 a. C.). Lisímaco murió en esta contienda. A continuación Seleuco se hizo proclamar rey de Macedonia y preparó la conquista de este país y de Grecia. Es posible que reviviera aquí, por última vez, la idea de la unidad del imperio de Alejandro. Pero en el mismo año en que pasó a Europa, fue asesinado por Ptolomeo Cerauno, hijo mayor del «lagida» Ptolomeo. De esta manera encontró su fin el último de los Diádocos, ya que Ptolomeo había muerto dos años antes. Así pues, tanto el imperio seléucida como los ptolomeos consiguieron restaurar los importantísimos lazos de unión con el área cultural griega. Pero la situación de Grecia y de Macedonia permaneció durante largo tiempo insegura y confusa.

4. LOS DIVERSOS REINOS Y ESTADOS DEL MUNDO HELENÍSTICO HASTA LA CONQUISTA ROMANA

Para 1.4

A Aymard, *Les grandes monarchies hellenistiques en Asie apres la mort de Seleucos Ier*, Paris, Centre Doc Univ., 1965,

G H Macurdy, *Hellenistic Queens A Study of Women-Power in Macedonia, Seleucid Syria, and Ptolemaic Egypt*, Baltimore, J. Hopkins, 1932,

M. Cary, *A History of the Greek World from 323 to 146 B C*, London, Methuen, 1951

a) *Grecia y Macedonia*

Para 1.4 a

B. Niese, *Geschichte der griechischen und makedonischen Staaten seit der Schlacht bei Chaeronea*, Gotha, Perthes, 1893-1903;

W S Ferguson, *Hellenistic Athens An Historical Essay*, London, Macmillan, 1911;

N. G L. Hammond, *Epirus*, Oxford, Clarendon, 1967

Desde el punto de vista cultural y económico la primera mitad del s. III a. C. representa el máximo esplendor de la época he-

lenística. Fue una época propicia para los hijos de los Diádocos, todos los cuales eran soberanos importantes: en Egipto reinaba Ptolomeo II; en Siria, Antíoco I, y en Grecia y en Macedonia gobernó más tarde Antígono Gónatas. Sim embargo, la Hélade como tal participó poco de la fortuna general de este período. Antes de la mitad de este siglo, la invasión de los celtas dio lugar en Grecia y Asia Menor a disturbios y guerras importantes. Prescindiendo de las intervenciones transitorias de Pirro en Italia del sur y en Sicilia (280-275 a. C.), la evolución política del oriente helenístico, incluida Grecia, transcurrió sin una conciencia clara de la existencia de Roma y del progresivo aumento de su poder. Por eso, la primera intromisión de Roma, al final de esta centuria, en los asuntos del este, produjo una conmoción de gran trascendencia. Macedonia y Grecia, mucho más débiles política y militarmente que los grandes reinos helenísticos, fueron las primeras en sentirse sorprendidas por las intervenciones romanas, poniéndose de manifiesto que no se encontraban verdaderamente a la altura de las circunstancias.

Ptolomeo Cerauno era soberano de Macedonia desde el asesinato de Seleuco, pero sucumbió en el año 279 a. C. en lucha contra los celtas. Estos últimos penetraron hasta Delfos y causaron grandes destrozos, pero se retiraron al llegar el invierno, invadiendo, a su vez, Asia Menor. El ataque celta dio lugar en Macedonia a una anarquía que se prolongó durante varios años y a un reforzamiento de la Liga Etolia de Grecia central (el pueblo montañes de los etolios había descollado de manera especial en la lucha contra los celtas). En Macedonia, Antígono Gónatas logró conservar una pequeña parte de las posesiones de su padre Demetrio Poliorcetes. Consiguió vencer a los celtas que se habían asentado en Tracia y, en la época siguiente, logró extender su soberanía sobre toda Macedonia y parte de Grecia. Se defendió también con éxito de los ataques de Pirro del Epiro, quien murió en el año 272 en una batalla callejera, y en la guerra cremónida puso coto a la soberanía marítima de los ptolomeos sobre el Egeo permitiendo así que Grecia tuviera libre acceso a las indispensables importaciones de grano. Antígono Gónatas no fue sólo un soberano enérgico, sino además un amante de la filosofía; había sido discípulo de Zenón, el fundador de la Estoa. Reunió a diversos filósofos en su corte e intentó plasmar en su actuación política los principios de la filosofía. Durante su largo reinado consiguió también consolidar la supremacía de Macedonia en Grecia. Sin embargo, en los últimos años de su gobierno —murió el 239 a. C.— sufrió diversos contratiempos. Las aspiraciones de las

grandes Ligas de estados griegos para conseguir la independencia eran cada vez más patentes, apoyadas por Egipto; perdió la soberanía macedonia sobre Eubea y Corinto y aumentó la piratería organizada de los etolios.

MACEDONIA

(Todas las fechas son a. C.)

	Reyes		*Acontecimientos*
359-336	Filipo II		
336-323	Alejandro Magno	316	Fundación de Tesalónica
317-297	Casandro		
	Antigónidas		
294-287	Demetrio I Poliorcetes		
283-239	Antígono II Gónatas	279	Invasión de los Celtas
239-229	Demetrio II	222	Victoria sobre Esparta
229-221	Antígono III Dosón		
221-179	Filipo V	220-217	Guerra «social»
		215-205	1.ª Guerra macedónica
		197	Derrota en Cinoscéfalas, por Roma
179-168	Perseo	171-168	3.ª Guerra macedónica

168-149	Macedonia dividida en cuatro distritos
149	Levantamiento de Andrisco
después del 148	Macedonia, provincia romana

Antígono Dosón (229-221) fue el primero que consiguió restaurar de alguna manera la paz. Esta pacificación era naturalmente un tanto ambigua por una doble razón. Para alcanzar su meta, Dosón tuvo que atacar a Esparta, y al hacer esto puso fin a las reformas sociales comenzadas por el rey espartano Agis IV y continuadas por Cleomenes III, reformas que hubieran podido servir de modelo al resto de Grecia. Por otra parte, Antígono Dosón no estaba en condiciones de poner coto al problema de Roma y la amenaza de su creciente poder. Para ello hubiera precisado la ayuda de los demás estados helenísticos, pues Macedonia era demasiado débil para oponerse por sí sola a Roma. Pero ni los ptolomeos ni los seléucidas querían ni estaban en condiciones de prestar tal apoyo. La cuestión de las relaciones con Roma llegó a ser decisiva en la época de Filipo V (221-179), sucesor de Dosón. La paz de Naupacto, que puso fin a la guerra de las Ligas o «guerra social» (Macedonia y los aqueos contra Esparta y los etolios, 220-217), fue la última paz concertada exclusivamente entre griegos. En la 1.ª guerra macedónica (215-205) —cuando los etolios y Pér-

gamo se enfrentaban contra los macedonios, aliados con Aníbal— Grecia pudo aún librarse de una intervención militar directa de los romanos. Pero Rodas y Pérgamo acudieron a Roma (201) cuando Filipo quiso apoderarse de las posesiones egipcias en el Egeo de acuerdo con el pacto de división de Egipto concertado con Antíoco III. Roma, envalentonada por su victoria recién conseguida sobre Aníbal, se decidió, por razones puramente imperialistas, a atacar militarmente. Un ejército romano, apoyado por los etolios, enemigos mortales de los macedonios, venció a Filipo en el año 197 en Cinocéfalas, en Tesalia. Filipo conservó Macedonia, pero tuvo que entregar su flota y pagar indemnizaciones de guerras, renunciando a todas sus demás posesiones. Los romanos completaron su obra humillando, por su parte, al rey espartano Nabis, que había intentado continuar las reformas sociales de Cleómenes. Finalmente abandonaron Grecia después de haber robado y enviado a Italia numerosas obras de arte y de proclamar la libertad de los estados griegos.

Perseo, el hijo de Filipo (179-168 a. C.) intentó romper el aislamiento político impuesto a su patria por Roma, entabló cordiales relaciones con Bitinia, Rodas y Siria y se preocupó por los intereses macedonios en Grecia. Consiguió ciertamente algún éxito inicial, pero fracasó debido a una alevosa treta de Roma que le ofreció su protección, mientras, al mismo tiempo, preparaba contra él una guerra de exterminio. Al final, en el año 168 a. C. fue aniquilado en Pidna por Emilio Paulo, un romano helenófilo. Seguidamente Macedonia y sus aliados griegos fueron severamente castigados. El epílogo de la derrota lo constituyó la humillación impuesta a Rodas que, en esta ocasión, había simpatizado con Perseo. No se produjo ciertamente una guerra, pero el senado se dejó presionar por círculos económicos romanos obligando a Rodas a renunciar a sus posesiones en el continente perjudicando gravemente su comercio (en beneficio de Delos, que dependía más estrechamente de Roma).

Así comenzó la soberanía romana sobre Grecia, pero con ello no había vuelto la paz y la tranquilidad a la Hélade. En el año 149 a. C. un herrero llamado Andrisco, que se hacía pasar por hijo de Perseo, organizó una rebelión. Después de sofocar este levantamiento, los romanos convirtieron a Macedonia en provincia romana. En el año 146, la Liga Aquea de Grecia declaró la guerra a Esparta, aliada a la sazón con Roma. Una embajada romana fue gravemente ofendida en Corinto. Después de la derrota de la Confederación, los romanos arrasaron por completo Corinto. La ciudad permaneció en ruinas hasta que fue vuelta a fundar, como

colonia romana, por César y poblada fundamentalmente por colonos itálicos. Grecia sufrió indeciblemente en esta guerra, después de la cual la mayor parte del país fue adscrito a la provincia de Macedonia. Nuevas desgracias asolaron el país con ocasión de las guerras de Mitrídates (88-83 a. C; f. *infra* § 1.4b).

b) *Asia Menor*

Para 1.4 b

L. Robert, *Villes d'Asie Mineur*, Paris, Boccard, ²1962;

D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor*, Princeton, Princ. Univ., 1950;

G. M. A. Hanfmann, *From Croesus to Constantine The Cities of Western Asia Minor and Their Arts in Greek and Roman Times*, Ann Arbor: Univ. of Mich., 1975.

Las conquistas de Alejandro habían afectado únicamente a Asia Menor por el oeste y el sur. El norte y el este permanecieron al margen de los acontecimientos políticos helenísticos. En cambio en la parte occidental de Asia Menor surgió la posibilidad de una evolución política independiente; por una parte, debido a la destrucción del imperio de Lisímaco situado a ambos lados de los estrechos que conducen al Mar Negro y, por otra, a causa de la disgregación creciente del imperio seléucida situado al este. Egipto dominaba desde hacía mucho tiempo las costas de Caria, Licia y de Cilicia, en las que se encontraban algunas ciudades griegas (Efeso y Mileto), pero también aquí perdió, poco a poco, su influencia con lo que surgieron nuevos centros de poder. Pérgamo llegó a ser en el s. III y II a. C., incluso desde el punto de vista cultural y económico, el reino más importante de Asia Menor. Filetero, hijo del macedonio Atalo (de ahí la denominación de «Atálidas») había sido nombrado por Lisímaco gobernador de la ciudad de Pérgamo, pero más tarde abandonó a su protector en los últimos disturbios en que éste se vio envuelto y se puso de parte de Seleuco, haciéndose independiente a la muerte de Lisímaco (281 a. C.). Gracias a esto, la acrópolis y la ciudad de Pérgamo, que gozaban de una excelente situación estratégica en el valle del Caico al noroeste de Asia Menor, se convirtieron en la capital de un pequeño reino independiente. Eumenes I, que era al mismo tiempo sobrino, hijo adoptivo y sucesor de Filetero, derrotó al seléucida Antíoco I en Sardes. A continuación consolidó la soberanía pérgama sobre todo el valle del Caico y extendió su reino hasta la costa (263-241 a. C.)

El apogeo de Pérgamo, que había de continuar durante más de cien años, tuvo lugar bajo el reinado de los tres sucesores de Eumenes. Atalo I Soter (241-197), primo de Eumenes I, adoptó el título de rey después de una victoria sobre los celtas y dominó,

durante cierto tiempo, sobre todo el sur de Asia Menor hasta las montañas del Tauro. Supo llegar a un buen entendimiento con los romanos y les prestó su apoyo incluso contra Macedonia. Atalo se hizo famoso por su protección a las artes y las ciencias, así como por sus magníficos monumentos arquitectónicos. Su hijo y sucesor Eumenes II Soter (197-159) convirtió, con ayuda romana, a Pérgamo en una gran potencia y la dotó de la organización propia de un gran reino. De las riquezas y del esplendor de su reinado dan testimonio los monumentos que consiguieron fama mundial, como su palacio, la biblioteca con más de 200.000 volúmenes, o el altar de Zeus, y también el pórtico de Eumenes en Atenas. De esta manera los atálidas se convirtieron en los más importantes mecenas del arte y de la ciencia griega en el s. II a. C. El soberano siguiente, Atalo II Filadelfo (159-138), era hermano de Eumenes y continuó la política de su antecesor así como su actividad arquitectónica (el pórtico de Atalo en Atenas). Atalo III Filometor (138-133), que fue el último de los atálidas y murió prematuramente, legó testamentariamente su imperio al Senado romano. Ello dio lugar a la constitución de la provincia romana de Asia.

Bitinia, territorio tracio al noroeste de Asia Menor, en la Propóntide, a orillas del Mar Negro, consiguió consolidar su independencia, incluso en tiempo de la conquista de Asia Menor por Alejandro. El principal soberano del s. III a. C. fue Nicomedes I, que fundó Nicomedia en el año 264. Se defendió con éxito contra el seléucida Antíoco I y contra Antígono Gónatas de Macedonia, trayendo en su ayuda a tribus celtas, que habían de ser posteriormente el terror de amplias regiones de Asia Menor, incluso después de su asentamiento forzoso en la región central del subcontinente (Galacia). El sucesor de Nicomedes, Prusias I (230-182), fundó la ciudad de Prusa. Aníbal encontró en su corte su último asilo, después de haber fracasado en sus planes contra Roma en alianza con Antíoco III de Siria. Aníbal se suicidó en Prusa (183), para escapar de la amenaza de extradición a los romanos, en el país en el que más tarde el emperador romano Septimio Severo habría de dedicarle un imponente monumento. El suicidio de Aníbal señala el comienzo de una creciente influencia romana en la zona. Roma se entrometió varias veces en la historia de Bitinia, hasta que en el año 74 a. C., heredó el país, como había ocurrido antes con Pérgamo.

El reino del *Ponto* en la costa del Mar Negro en Asia Menor fue gobernado por príncipes iranios helenizados. Dentro de su territorio se hallaban diversas ciudades griegas como Sínope y Trape-

zunte. El primer soberano conocido de la época helenística fue Mitrídates II Ctistes (302-266). Al principio era vasallo de Lisímaco, pero a partir del año 281 asumió el título de rey y declaró su independencia, incluso frente a los seléucidas. En el Ponto vivía una abigarrada población de griegos, iraníes y otros viejos grupos étnicos de Asia Menor, que sólo serían helenizados en los últimos siglos. Las ciudades griegas permanecieron durante un largo período independientes, pero Sínope fue conquistada por Farnaces I (185-170) y llegó a ser la capital bajo su sucesor Mitrídates IV. El esfuerzo de los reyes del Ponto por aparecer como iguales de los soberanos helenísticos se demuestra, entre otras cosas, por sus sobrenombres griegos, a los cuales añadieron más tarde títulos honoríficos romanos que ponían de manifiesto la influencia creciente de Roma incluso en esos parajes remotos: Mitrídates IV, Filopator Filadelfo (170-150), se hizo llamar después «amigo y aliado de los romanos», lo mismo que su hijo Mitrídates V Evergetes (150-120), que ayudó a los romanos en la tercera guerra púnica. Hasta ese momento los romanos hicieron ver que no tenían nada en contra de una expansión del reino del Ponto, pero el conflicto con Roma fue inevitable a causa de las aspiraciones del más dotado y último rey del Ponto: Mitrídates VI Eupator Dionisio (120-63 a. C.). Este iraní helenizado intentó erigirse en abogado de la tradición griega en el este y constituir allí una gran potencia helenística que pudiera poner coto a la expansión romana. Pero tales deseos desembocaron en unas guerras que duraron varios decenios y en las cuales tanto Grecia como el Asia Menor griega habían de llevar la peor parte. Este «salvador de los griegos» sometió en primer lugar a la Armenia Menor (al oeste del Eúfrates), y consiguió hacerse dueño de todo el norte y del este de Asia Menor y de casi todo el territorio del Mar Negro. En la primera guerra con Roma, la cual se oponía a una mayor expansión del reino del Ponto, Mitrídates fue saludado alborozadamente por muchos griegos como el «nuevo Dionisio» y llegó a conquistar en una expedición triunfal toda Asia Menor y Grecia (86 a. C.). Esta liberación de los griegos fue acompañada del asesinato de 80.000 itálicos de Asia Menor por orden de Mitrídates («Vísperas de Asia Menor») y del saqueo de la isla de Delos, aliada de Roma. La nueva libertad de los griegos fue de corta duración. Sila derrotó varias veces a Mitrídates de forma arrolladora y le obligó a devolver todas sus conquistas. Atenas, la primera ciudad de Grecia que se puso de parte de Mitrídates, fue arrasada y saqueada por Sila. Pero las guerras mitridáticas continuaron hasta que, finalmente, Pompeyo consiguió el sometimiento definitivo de esta última potencia helenística, iniciando una reordenación de Asia Menor según el concepto de la pacificación (63 a. C.).

Capadocia, el distrito más oriental de la meseta anatólica, en el curso superior del río Halis, había sido incorporada a la soberanía griega por Pérdicas, el sucesor de Alejandro. Pero a finales del s. III se sublevó cuando gobernaba Ariaramnes, hijo de último sátrapa persa. El hijo de éste tomó el título de rey en el año 225 a. C. Durante la época siguiente, el país, que siempre había estado al margen de la influencia helenística, fue unas veces completamente independiente, y otras sujeto al Ponto, hasta que tras la definitiva conquista romana de Asia Menor por Pompeyo se convirtió en reino vasallo de Roma (y más tarde, juntamente con Ponto, Paflagonia y Galacia, a partir del año 72 d. C., en provincia romana bajo la administración de un legado).

c) *Egipto*

Para 1.4 c

E. Bevan, *A History of Egypt Under the Ptolemaic Dynasty,* London, Methuen, 1927;

A. E. Samuel, *Ptolemaic Chronology,* Munchen, Bech, 1962;

Th. C. Skeat, *The Reigns of the Ptolemies,* Munchen, Beck, 1954;

W. Schubart, *Aegypten von Alexander dem Grossen bis auf Mohammed,* Berlin, Weidm. Bhndl., 1922.

Egipto era, desde el punto de vista geográfico y económico, más homogéneo que el resto de los reinos helenísticos. Las guerras afectaban más bien a las posesiones exteriores de Egipto en Siria, Asia Menor y en el Egeo, mientras que el país propiamente dicho no se veía casi nunca amenazado. Esta seguridad fue la base de una gran prosperidad económica e hizo posible el desarrollo de Alejandría hasta convertirse en centro neurálgico del arte y de la ciencia griegos durante la floreciente época helenística (cf. *infra,* § 3.2b). Ptolomeo I Soter («Lagos», 323-284/2), primero sátrapa y luego rey, puso las bases para la reordenación de Egipto. Organizó una administración de tipo griego que incluía en ella parcialmente a los estamentos inferiores del aparato administrativo egipcio antes vigente. La intensificación de la economía se debió en gran parte a la transición hacia un sistema monetario que servía de base a todas las operaciones comerciales, pues hasta entonces en el comercio interior egipcio predominaba el trueque. Simultáneamente, Egipto tomó parte más activa en el comercio del mundo mediterráneo. Ptolomeo I trasladó la capital de Menfis a la recién fundada Alejandría. Egipto evitó la marginación geográfica por medio de sus posesiones de Siria meridional, Chipre, la Cirenaica y otras ciudades, islas y territorios del sur y del oeste de Asia Menor (Mileto, Efeso, Caria, Licia, Samos, Les-

bos, Tera y parte de Creta) y la protección que ejercía sobre la Liga de las islas del mar Egeo (federación nesiota).

Bajo Ptolomeo II Filadelfo (283/2-246), el Egipto helenístico vivió la época de su mayor esplendor. Durante su reinado comenzó la larga serie de «guerras sirias» en las cuales luchó, en contra de los seléucidas, por la posesión del sur de Siria, de Palestina y las ciudades costeras fenicias. Egipto consiguió, al principio, mantener sus posesiones. Durante este tiempo la influencia de su cultura y de su economía permaneció inquebrantable en los territorios habitados por el pueblo judío. Algunas expediciones militares a Arabia y Etiopía dieron lugar a alguna expansión territorial por el sur. Filadelfo fortaleció y mejoró el sistema administrativo y económico del país, el control de los impuestos internos, la medición y amojonamiento del territorio, los sistemas de riego y la planificación central del cultivo de la tierra. En el año 278, Filadelfo repudió a su mujer, Arsinoe I, y se casó con su hermana, Arsinoe II, la cual, a su vez, había estado casada con Lisímaco y después con Ptolomeo Cerauno (v. antes § 1.3c). Este matrimonio fue considerado incestuoso por los griegos, pero estaba justificado según las costumbres egipcias y aqueménidas. Arsinoe II fue la primera gran figura femenina de la época helenística que ejerció una influencia decisiva dentro de la política. Ptolomeo y Arsinoe fueron venerados ya durante su vida, como «hermanos divinos». (cf. *infra* § 1.5c).

EGIPTO
(Todas las fechas a. C.)

	Monarcas		*Acontecimientos*
		322	Alejandro M. en Egipto Fundación de Alejandría
323-283/2	Ptolomeo I Soter	Ca. 300	Comienzos del Culto de Sarapis
283/2-246	Ptolomeo II Filadelfo	272-271	1.ª Guerra Siria
		260-253	2.ª Guerra Siria
246-222/1	Ptolomeo III Evergetes	246-241	3.ª Guerra Siria
222/1-204	Ptlomeo IV Filopátor	219-217	4.ª Guerra Siria
201-180	Ptolomeo V Epífanes	195	Palestina bajo control sirio
180-145	Ptolomeo VI Filométor	170-168	Antíoco IV en Egipto
145-116	Ptolomeo VIII Evergetes II		Expulsión de sabios griegos
116-107	Ptolomeo IX Soter II		
107-88	Ptolomeo X		
88-80	Ptolomeo IX (*supra*)		
80-51	Ptolomeo XI Auletés	55	Guarnición romana en Egipto
51-30	Cleopatra VII	48	Pompeyo asesinado en Egipto César en Egipto
51-47	Ptolomeo XIII	30	Suicidio de Marco Antonio en Egipto

Después del 30 a. C.: Egipto pasa a ser provincia romana

Bajo el sucesor de Filadelfo, Ptolomeo III Evergetes (246-222/1), alcanzó el poderío de Egipto su punto culminante. Evergetes era un hábil diplomático que protegió el comercio con una poderosa flota y tuvo éxito en la guerra contra Seleuco II de Siria. Penetró incluso hasta el Eúfrates, pero no pudo conservar sus nuevas conquistas sirias con excepción de la ciudad portuaria de Seleucia en Antioquía. La situación de Egipto empeoró en los tiempos del siguiente rey, Ptolomeo IV Filopátor (221-204). Aunque la victoria sobre Antíoco III de Siria en Rafia (217) constituyó, por última vez, una prueba de la soberanía de Egipto sobre Palestina, sin embargo en el sur del territorio del Nilo los reyes nubios consiguieron erigir un reino independiente (206-185). El comercio mediterráneo, vital para la economía de Egipto, se resintió considerablemente debido a la segunda guerra púnica y en el interior del país se produjeron repetidas veces levantamientos de los egipcios nativos, que el gobierno no podía dominar. Después de la muerte de Filopátor y durante el gobierno de los tutores de su hijo menor de edad, Ptolomeo V Epífanes, Antíoco III de Siria y Filipo de Macedonia hicieron un tratado con objeto de repartirse Egipto. De acuerdo con este pacto, Antíoco conquistó el sur de Siria, incluyendo Palestina, que desde entonces pasó a ser propiedad de los seléucidas.

A lo largo del s. II a. C., Egipto fue sacudido por una serie de disturbios motivados por aspiraciones al trono en las que jugaron un papel considerable las esposas Cleopatra II y Cleopatra III, que eran hermanas. Como consecuencia, el imperio se desmembró múltiples veces, separándose elementos constitutivos del mismo como eran Egipto, Cirenaica y Chipre. Los intentos de reconquistar el sur de Siria no sólo fracasaron sino que dieron lugar a que Antíoco IV Epífanes se decidiese a atacar Egipto; solamente la intervención de Roma le obligó a retirarse. El proceso de helenización también sufrió un retroceso en la segunda mitad del s. II. Ptolomeo VIII Evergetes III (desde el 170 hasta el 164 corregente de su hermano y desde el 145 hasta el 116 rey y segundo esposo de su hermana Cleopatra II), expulsó de Alejandría a los artistas y hombres de ciencia. El resultado fue el traslado definitivo de los centros de la vida cultural a Pérgamo y a Rodas. En la administración ingresaron de manera creciente egipcios helenizados en lugar de la oligarquía macedonia. Desde el punto de vista de la política exterior, Egipto perdió su independencia y se convirtió, cada vez más, en un Estado satélite de Roma. aunque ésta al principio sólo interviniera ocasionalmente en los asuntos internos.

Finalmente, a partir de la vuelta del último soberano, Ptolomeo XII, Neo Dionisio (denominado «Auletés» = el flautista; 80-58 y 55-51 a. C.), al que Roma en el año 55 a. C. había vuelto a reconocer sus derechos, tuvo lugar el establecimiento de una guarnición en Egipto. Desde entonces los romanos consideraban, de hecho, a Egipto como un país sobre el que podían disponer libremente. Así se explica que Pompeyo, derrotado por César en Farsalia, se retirara a Egipto (48 a. C.), donde fue envenenado por instigación de Ptolomeo XIII, hijo de Auletés. El último Ptolomeo murió ahogado durante un ataque de los romanos a su campamento (47 a. C.). Su hermana y esposa Cleopatra VII, la última descendiente de los lagidas, que fue amante de César y después esposa de Marco Antonio, constituía todavía la personificación del legado de los soberanos helenísticos de Egipto. Cuando fracasaron todos sus planes se suicidó dejándose picar por una serpiente venenosa.

d) *El imperio seléucida y Siria*

Para 1.4 d

E. Bevan, *The House of Seleucus,* London, Arnold, 1902;

H. H. Schmitt, *Untersuchungen zur Geschichte Antiochos des Grossen und seiner Zeit,* Historia Einzelschriften 6, Wiesbaden, Steiner, 1964;

G. Downey, *A History of Antioch in Siria from Seleucus to the Arab Conquest,* Princeton, Princ. Univ., 1961

El imperio seléucida comprendía un área inmensa que se extendía desde Bactriana, en el este, a Asia Menor, en el oeste. El dilema constante de los reyes seléucidas consistía en conjugar la seguridad y defensa de este vasto reino con la atención a los problemas internos y al desarrollo económico de sus provincias más importantes: Siria y Mesopotamia. Las guerras con Egipto por la posesión del sur de Siria, de Palestina y de Fenicia constituyeron la nota dominante de todo el s. III. El dominio sobre estos territorios significaba el control de las principales ciudades comerciales y con ello también el de las rutas marítimas del Mediterráneo.

Antíoco I Soter (281-261, a partir de 291 corregente de su padre Seleuco) consiguió derrotar a los celtas (275) obligándoles a asentarse en Galacia. Pero en la 1.ª guerra siria contra Egipto no tuvo éxito (274-271) y en la guerra contra Pérgamo fue derrotado, el año 262 en Sardes, por Eumenes I. Antíoco II (261-246, a partir del 266 corregente) consiguió, aliándose con Antígono Gónatas de Macedonia, reconquistar algunos territorios de Asia Menor en la 2.ª guerra siria (260-253). Pero bajo sus sucesores,

Seleuco II Calínico (246-225) y Seleuco III Soter (225-223), el imperio seléucida experimentó una crisis que puso seriamente en peligro su integridad. La guerra de Laodicea (3.ª guerra siria, 264-241), surgida por conflictos sucesorios, trajo consigo la pérdida de territorios de Asia Menor y de Siria, y fortaleció la independencia de los reinos de Asia Menor. El hermano de Seleuco II, Antíoco Hierax, erigió en el sur de Asia Menor un reino independiente con capital en Sardes, pero fue derrotado varias veces por Atalo I de Pérgamo y cayó finalmente en la lucha contra los celtas en Tracia (266). El primo de Seleuco III consiguió que Pérgamo devolviera algunas posesiones seléucidas en Asia Menor, pero posteriormente se declaró independiente, haciéndose rey en la capital Sardes.

Las dificultades surgidas con motivo de la subida al trono de Seleuco II provocaron, también en el este, acontecimientos de graves consecuencias. El sátrapa de Bactriana, Diódoto, se independizó apoyado por las florecientes ciudades coloniales griegas y por la nobleza iraní. Este reino griego independiende de Bactriana perduró durante varios siglos y hacia el año 200 a. C. formaba un gran estado que ejercía su soberanía sobre Sogdiana, parte del norte de la India y quizá también sobre algunos territorios del Turquestán chino. La influencia de la cultura griega sobrevivió (en el arte de acuñar monedas y en la arquitectura) mucho tiempo después del derrumbamiento del reino bactriano.

SIRIA
(Todas las fechas a. C.)

	Monarcas		*Acontecimientos*
312-281	Seleuco I Nicator	312	Fundación de Seleucia del Tigris
		300	Fundación de Antioquía del Orontes
281-261	Antíoco I Soter	275	Derrota ante Pérgamo
261-246	Antíoco II Theós		
246-225	Seleuco II Calínico	240-226	Reinado independiente de Antíoco Hierax en Asia Menor
		ca 240	Secesión de Bactriana Fundación del reino parto
223-187	Antonio III el Grande	212-205	«Anábasis» de Antíoco
		195	Conquista de Palestina
		191/190	Derrota ante Roma
187-175	Seleuco IV Eupator		
175-164	Antíoco IV Epífanes	170/168	Conquista de Egipto
		168-164	Revuelta de los Macabeos
164-139	Antíoco V; Demetrio I Alejandro Balas, Antíoco IV	140	Independencia de Judea
139-129	Antíoco VII Sidetes		
129-125	Demetrio II		
126-96	Antíoco VIII Gripo	83-69	Tigranes I de Armenia ocupa Siria
		64	Pompeyo hace de Siria una provincia romana

Así como la evolución de los acontecimientos en Bactriana no representaban ninguna amenaza inminente para el imperio seléucida, la fundación del imperio parto equivalía, por el contrario, a la pérdida de todo el este iraní. Los parnis eran un pueblo ecuestre iranio del Asia central que consiguieron, poco después del año 250 a. C., conquistar la satrapía de Partia (al este del mar Caspio), construyendo así un imperio propio (y adoptando el nombre de «partos») En su expansión posterior, no sólo apelaron a su herencia iraní (aqueménida), sino que asimilaron también elementos de tradición griega. El griego era, juntamente con el arameo, la lengua del imperio y de la administración La situación privilegiada de las ciudades griegas se mantuvo, en parte, bajo la soberanía parta. Los partos se convirtieron en una amenaza permanente para el imperio seléucida, precisamente por tratarse de una potencia «helenística». El primer rey parto claramente identificable desde el punto de vista histórico fue Tiridates I (hacia el 247-210), sucesor de Arsaces I, el fundador de la dinastía arsácida. Tridates reforzó la soberanía parta en Partia y en Hircania (al sur del mar Caspio) y siguió adentrándose por el oeste, ya que la expansión por el este entraba en colisión con las fronteras del reino bactriano.

Hasta el reinado de Antíoco III (el Grande, 223-187) no consiguió el imperio seléucida rehacerse de su situación de debilidad. En primer lugar, Antíoco se dirigió contra Egipto, pero tuvo, otra vez, que ceder sus posesiones del sur de Siria, así como Fenicia y Palestina, cuando fue derrotado en Rafia por Ptolomeo IV (4.ª guerra siria, 221-217) Entonces se volvió a Asia Menor donde derrotó y ejecutó a Aqueo (213), el rebelde virrey de Asia Menor. Ahora podía Antíoco dirigirse contra el este con una gran expedición militar («anábasis» de Antíoco). Armenia, Partia y Bactriana fueron derrotadas y tuvieron que reconocer la supremacía de los seléucidas De esta manera consiguió restablecer, al menos temporalmente, el poderío del imperio seléucida sobre el este a base de un sistema de Estados vasallos dependientes (212-205).

De acuerdo con el tratado de repartición de Egipto, concertado con Filipo V de Macedonia, Antíoco ocupó el sur de Siria y Fenicia (200), tan pronto como se puso de manifiesto la debilidad del imperio egipcio, a la muerte de Ptolomeo IV. Una vez que Egipto le cedió todas sus posesiones de Siria, Asia Menor y Tracia, se dirigió hacia el oeste, se apoderó de los estrechos hacia el Mar Negro, e inducido por una llamada de socorro de los etolios, pasó a Grecia Pero estas acciones suscitaron la intervención de los romanos, quienes derrotaron a Antíoco en las Termópilas, y ven-

cieron a su flota por dos veces en el Egeo. Bajo el mando de los dos Escipiones, los romanos le persiguieron hasta Asia Menor. Antíoco fue por fin derrotado definitivamente en Magnesia del Meandro. Se vio obligado entonces a abandonar toda Asia Menor hasta el Taurus (la mayor parte de este territorio le correspondió a Eumenes II de Pérgamo), con lo que el reino seléucida quedó separado para siempre del oeste griego. En la paz de Apamea (188) los romanos impusieron a Antíoco pesadas cargas económicas, como consecuencia de las cuales el reino se vio envuelto en dificultades financieras gravísimas que influyeron de modo muy negativo en su estabilidad. Antíoco fue muerto en el año 187, durante el saqueo de un templo.

El hijo de Antíoco, Seleuco IV Eupátor (187-175) fue asesinado por su canciller. Su hermano, que había vivido en Roma catorce años como rehén, fue su sucesor con el nombre de Antíoco IV Epífanes (175-164). En un nuevo conflicto con Egipto por la posesión del sur de Siria (6.ª guerra siria, 170-168) consiguió en poco tiempo conquistar todo el país, menos Alejandría. Debió volver a Siria enseguida (en esta época tuvo lugar el saqueo del templo de Jerusalén), pero después marchó de nuevo a Egipto. Allí tuvo lugar, en las afueras de Alejandría, aquella famosa escena en la cual el representante de Roma, Popilio Lenas, le transmitió un mensaje del Senado romano: dibujó con su bastón un círculo en torno al rey y le exigió que antes de abandonar el círculo respondiera a las exigencias de Roma, a saber: retornar inmediatamente a Siria y devolver las conquistas en Egipto. Antíoco cedió. Murió pronto en una campaña por Armenia y Media.

La rebelión de los macabeos producida por el descontento contra la política de helenización forzada de Antíoco Epífanes, debe considerarse dentro del contexto de la disolución del imperio seléucida en la que las intervenciones romanas desempeñaron un papel importante. El imperio seléucida a partir de entonces no tuvo más autoridad que la de cualquier otro pequeño Estado asiático. Ineludiblemente tal situación tuvo como consecuencia el que los Estados vasallos hasta el momento pudiesen conseguir su independencia. Después de la muerte de Antíoco IV, el poder central se vio sacudido por permanentes luchas dinásticas. Ello no era más que un síntoma más del final del poderío seléucida.

El sur de Siria había estado sólo unos pocos decenios en manos de los seléucidas. De la rebelión de los macabeos surgió el Estado asmoneo, que sobrevivió hasta la conquista de Siria por Pompeyo. En el territorio al este del Jordán, el viejo Estado árabe de

los nabateos se organizó sólidamente en torno a su capital Petra. Finalmente, en el año 105 a. C., se convirtió una parte de Nabatea en provincia romana.

Partia continuó su expansión hacia el oeste a partir del 160 a. C. apoderándose de Media, Babilonia, y por el sur, el viejo núcleo territorial iraní. Antíoco Sidetes reaccionó reconquistando, por poco tiempo, Media y Babilonia, pero su ejército fue totalmente desmantelado en el año 129. Mientras tanto Armenia, gobernada por una rama lateral de la familia real parta, consiguió hacerse independiente y se expandió hacia el sudoeste. Una parte de Capadocia quedó, de manera provisional, en manos armenias. El año 86 a. C. Tigranes I de Armenia conquistó el resto que todavía quedaba del imperio seléucida, el cual, debilitado económica y militarmente, no ofreció ninguna resistencia especial. La soberanía de los armenios en Siria encontró su fin con la aparición de los generales romanos Lúculo (69 a. C.) y Pompeyo (64 a. C.).

Estos Estados descendientes del imperio seléucida, así como algunos pequeños dominios que en aquella época consiguieron alcanzar una cierta independencia (como Adiabene y Comagene), estaban por completo helenizados y se consideraban a sí mismos herederos de la tradición griega, que combinaban con su propia herencia nacional. Repetidas veces se consideraron a sí mismos como sucesores tanto de los aqueménidas como de los griegos. Los partos adoptaron, en parte, la administración seléucida y, helenizados como estaban, se presentaban como protectores y defensores de la cultura griega (el arsácida Mitrídates I, 171-138 a. C., llevaba, por ejemplo, los sobrenombres de Evergetes, Diceo [«justo»] y Filhéleno). En realidad no fueron los Estados descendientes de los seléucidas, sino las conquistas de Roma las que pusieron fin a la fuerza política del helenismo.

e) *Sicilia e Italia meridional*

Para 1.4 e
J. Bayet, *La Sicile grecque,* 1930;
D. Randall-MacIves, *Greek Cities in Italy and Sicily,* Oxford, Clarendon 1931;
E. Sjoqvist, *Sicily and the Greeks,* Ann Arbor, Univ. of Mich., 1973;
M. I. Finley, *Ancient Sicily to the Arab Conquest,* N. York, Viking, 1968.

Los griegos habían habitado Italia meridional y Sicilia desde hacía siglos. Pero desde finales del s. IV a. C. los griegos experimentaron la presión creciente de los pueblos itálicos, detrás de los cuales estaba en último término Roma y Cartago. El único intento, en parte positivo, de unificar el mundo griego occidental,

lo emprendió Agatocles. Este procedía de Termas, al oeste de Sicilia, donde nació hacia el año 360. Más tarde adquirió la ciudadanía siracusana y en el año 319/31 llegó a estratega y finalmente a soberano absoluto de la ciudad en el año 317 ó 316. Primeramente se dirigió contra Cartago en Sicilia misma, donde tuvo poco éxito y más tarde en Africa, en una expedición que por fin fracasó. Con ello, sin embargo, logró unir al mundo griego siciliano. Después de la paz con Cartago (360 a. C.), adoptó el título de rey (siguiendo el ejemplo de los Diádocos) y apoyó, en los meses siguientes, a los griegos de Italia meridional en contra de los pueblos itálicos. Agatocles no pudo conseguir su meta final de fundar un gran reino helénico en Sicilia y en el sur de Italia, pues murió en el año 289.

El ataque a Roma del rey Pirro del Epiro no contribuyó a reforzar la posición de los griegos de Italia meridional. Pirro, después de una vida muy accidentada (estuvo como rehén de Demetrio Poliorcetes en la corte de Alejandría), se convirtió en el año 297 en rey de los Molosos y en dirigente supremo de la federación epirótica (después del final de Demetrio Poliorcetes llegó a ser proclamado rey de Macedonia por el ejército de aquél). En el año 280 se apresuró a ir a Italia, pues la ciudad griega de Tarento le pidió ayuda en la lucha contra los romanos, que se habían apoderado de Turios. Se concibió esta operación como una campaña panhelénica, organizándose a base de mucha propaganda y de grandes medios. De hecho Pirro consiguió vencer a los romanos en dos batallas en las que él mismo sufrió grandes pérdidas (victorias «pírricas»). Penetró hasta los alrededores inmediatos de Roma, pasó entonces a Sicilia y arrojó a los cartagineses, casi totalmente, de la isla. Pero las dificultades con los griegos sicilianos, una última e indecisa batalla contra los romanos y, finalmente, las perspectivas de obtener el trono de Macedonia, incitaron a Pirro a abandonar Italia, en el año 275, sin que su empresa hubiera tenido un éxito duradero. Ciertamente, Pirro dejó una herencia de otro tipo, pues la impresión que había causado a los romanos quedó en ellos profundamente grabada y les sirvió para formarse una imagen de los soberanos y reinos helenísticos.

En los años siguientes, los romanos se apropiaron con toda rapidez de toda la Italia meridional y parte de Sicilia. Siracusa permaneció con una cierta independencia durante el reinado de Hierón II (269/68-215), pero pronto quedó reducida a una estrecha franja de la costa oriental y se vio obligada a pagar tributos. En la 1.ª guerra púnica (264-41), Roma conquistó casi toda Sicilia, la cual se convirtió en provincia romana en el año 227. Siracusa vol-

vió a experimentar, durante estos últimos decenios de su independencia, un gran esplendor cultural. En los disturbios que siguieron a la muerte de Hierón, Roma atacó por fin y conquistó Siracusa, convirtiéndola en parte de la provincia de Sicilia. El carácter griego de Italia meridional desempeñó, desde entonces, un papel importante en la transmisión de la cultura griega a los romanos y contribuyó decisivamente a la evolución de la cultura romana.

5. Ideología política y culto al soberano

Para 1.5
E. R. Goodenough, *The Political Philosophy of Hellenistic Kingship,* YCS 1, New Haven, Yale Univ., 1928. p. 55-102;
Ch. Habicht, *Gottmenschentum und griechische Stadte,* Zet. 14, Munchen, Beck, ²1970,
L. Cerfaux - J. Tondriau, *Le culte des souverains,* Bt. B 5; Tournai, Desclée, 1957;
F. Taeger, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherrkultes I Hellas,* Stuttgart, Kohlhammer, 1957.

a) *Fundamentos de la ideología política*

Para 1.5 a
G. Bornkamm, *Mensch und Gott in der griechischen Antike,* en *Studien zu Antike und Christentum,* 1959, 9-46;
A. A. T. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin,* I. *Die Gottesstadt der Griechen und Romer,* Tubingen, Mohr, 1959;
V. Ehrenberg, *Der Staat der Griechen,* T. II: *Der hellenistische Staat,* ²1956 (trad. inglesa: *The Greek State,* N. York, Norton, 1964);
T. A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought,* Cleveland, World, ²1968;
M. Hammond, *City-State and World-State in Greek and Roman Political Theory until Augustus,* Cambridge, Mass. Harvard Univ., 1951;
Varios, *The Greek Political Experience. Studies in Honor of William Kelly Prentice,* Princeton-London, Oxford Univ. Press, 1941;
M. Pohlenz, *Staatsgedanke un Staatslehre de Griechen,* Leipzig, Quelle u. Meyer, 1923;
F. Geschnitzer (edit.), *Zur Griechischen Sataatskunde,* Darmstadt, Wiss. Buchges., 1969.

Los reyes helenísticos se presentaron como sucesores legítimos de los aqueménidas y los faraones (de los aqueménidas habían tomado los seléucidas la diadema, el sello y el fuego sagrado). Pero su legitimidad no se basaba, según la mentalidad griega, en esta conexión con las tradiciones persas o egipcias. La idea de la monarquía absoluta que se plasmó como realidad con los monarcas helenísticos, se fundamentaba más bien en otras concepciones completamente distintas, a saber, la creencia

griega en los derechos inherentes a toda personalidad individual sobresaliente. En Grecia, ya desde la antiguedad, estas personalidades fueron veneradas como héroes después de su muerte, y eran cantadas por los poetas como seres dotados con cualidades divinas. El pensamiento filosófico pensaba en el «sabio», a quien tanto el carisma personal como su educación le hacían apto para reinar. Para el sentir general, se trataba sencillamente del «hombre mejor», a quien se estaba dispuesto a seguir como rey. Los filósofos habían enseñado repetidas veces que el hombre mejor es, de suyo, un rey y que por tanto le corresponde un derecho divino. A esto se unía, de acuerdo con las concepciones estoicas, la idea de que el reinado del soberano en la tierra se correspondía con el reino de Zeus en el cielo. Los filósofos de la época helénica se habían esforzado en demostrar, además, que la monarquía absoluta era la mejor forma de gobierno.

Los griegos, sin embargo, no consideraban que el Estado fuera propiedad del soberano. Pero por otra parte les resultaba lógico que los intereses del Estado prevalecieran sobre los particulares y que se sirviera con alma, cuerpo y posesiones al Estado. A este respecto hay que considerar que la idea y el concepto de «Estado» se expresaban en el pensamiento helénico de otra manera (en griego no había ninguna palabra para «estado», mas bien se hablaba de «polis» o de los «asuntos comunes» = τὸ κοινόν). Unicamente se podía hablar de una equiparación del «estado» con el soberano cuando el país era propiedad del rey. Esto ocurría de hecho en los imperios helenísticos del oriente, pues el nuevo país conquistado eran tierras ganadas con la espada, en las cuales el rey poseía unos derechos ilimitados. Su voluntad era entonces ley. Los habitantes de los territorios conquistados no eran nada más que súbditos. Muy distinta era la situación de las ciudades griegas de estos territorios, puesto que sus ciudadanos disfrutaban ciertamente de derechos y privilegios especiales. Sin embargo, tampoco estas ciudades podían oponerse a la voluntad del rey. Incluso por su propio interés, tenían que procurar rendir al monarca los honores debidos, a través de los cuales le reconocían como soberano absoluto.

En Macedonia las circunstancias eran diferentes. La realeza continuó siendo, incluso en la época helenística, una monarquía popular mantenida por la fidelidad del pueblo Por eso los macedonios mantuvieron, hasta el final, su fidelidad a los antigónidas, una vez que éstos fueron reconocidos en Macedonia como reyes. Por estas circunstancias en Macedonia ni siquiera se daban los presupuestos para un culto al soberano (únicamente otras ciuda-

des de Grecia no pertenecientes a Macedonia tributaron a los reyes macedonios tales honores).

b) *Origen y comienzos del culto al soberano*

Para 1.5 b-d: Textos
Grant, *Hellenistic Religions* , 64-70
Para 1.5 b-d: Estudios
Nilsson, *Griechische Religion* II, 132-185,
H. Dorrie, *Der Konigskult des Antiochos von Kommagene im Lichte neuer Inschriften-Funde,* Gottingen, Vandenhoeck, 1964,
Nock, *Essays, Notes on Ruler-Cult I-IV,* I, p 134-159; *Deification and Julian,* II, 833-846

Algunos investigadores han intentado atribuir el culto al soberano, dentro de la época helenística, a concepciones orientales. Ciertamente en Egipto, desde hacía siglos, la divinidad del faraón era la base indiscutible de la ideología monárquica. Pero el faraón como tal era siempre divino, mientras que la «divinidad del soberano helénico se basa en su superioridad» (A. D. Nock). La adoración divina al soberano dentro del helenismo tampoco puede derivarse de las concepciones persas. Aunque entre los aqueménidas el ceremonial de la corte elevaba al monarca muy por encima de sus súbditos, los reyes persas no eran dioses. En general en el oriente, la idea del rey-dios había desaparecido en esta época desde hacía tiempo.

Para explicar tales concepciones en el ámbito griego se podía apelar al culto a los héroes. Sin embargo sólo existiría un parentesco indirecto, puesto que tal culto sólo se tributaba a los muertos, no a un ser vivo. Tienen que haber sido otras concepciones las que pudieron dar lugar a la adoración divina de los reyes. Ya en la época de crisis de la polis griega, al final del s.V y principios del IV a. C., los filósofos propagaron la idea de que únicamente una personalidad singular especialmente dotada por la divinidad podía restaurar el orden, el bienestar y la paz. Platón, Jenofonte y Aristóteles lo expresaron claramente aunque de diversas maneras. La educación, el carisma y los dones de la divinidad estaban muy cerca entre sí, según esta concepción. En este sentido, antes de Alejandro se habían tributado honores divinos a soberanos o a generales importantes, durante la vida de los mismos. En Siracusa se rendían honores divinos inicialmente al soberano muerto en los siglos V y IV y más tarde también al soberano viviente, el cual era venerado como «benefactor». El espartano Lisandro, vencedor de Atenas en la guerra del Peloponeso, recibió ya entonces honores propios de la divinidad, y Filipo II de Macedonia fue saludado por Isócrates como si fuera un dios.

El mismo Alejandro se interpretaba a sí mismo como imitador de Heracles, su héroe modelo. No sabemos cuándo ni cómo sufrió esta transformación de su conciencia individual. Al consultar al oráculo de Amón en Egipto, los sacerdotes le saludaron delante del templo como a hijo del dios Re. Pero esto era para los egipcios algo lógico, puesto que Alejandro, para su mentalidad, era el faraón legítimo y de esta manera, en virtud de su función, era hijo legítimo del dios. Qué fue lo que pasó dentro del templo, es algo que escapa a nuestro conocimiento. Es posible que a partir de entonces Alejandro se hubiera considerado como hijo del dios Amón Re = Zeus. En todo caso, a partir de aquella época, debido a este convencimiento, buscó rodearse de actitudes y signos que reflejasen una adoración divina hacia su persona (cf. *supra* § 1. 2b). Durante su vida no se llegó a hacer de ello una institución. Tampoco demuestra nada de esto el intento fallido de exigir en Bactriana, en el año 327 a. C., la proscínesis, pues era un gesto de veneración ya en uso hacia los soberanos orientales. En este caso se trataba de un ceremonial cortesano oriental, no de una adoración divina. De ningún modo se puede presentar como testimonio contundente la carta de Alejandro del año 324 a las ciudades griegas, en la que se ordenaba la devolución de los fugitivos, ya que las informaciones de que en esta carta había exigido también ser adorado como dios, proceden de fuentes posteriores. Pero de hecho, de vez en cuando, aparecen testimonios de los honores divinos tributados a Alejandro durante su vida por parte de las ciudades griegas.

Los Diádocos no aspiraron de ningún modo a recibir adoración divina, pues se encontraban quizás bajo la impresión de la personalidad sobresaliente de Alejandro. A pesar de ello, las ciudades griegas les tributaron tales honores, incluso antes de que asumiesen el título de rey. Parece como si a veces les hubieran forzado a aceptar tales honores de las ciudades griegas, como claramente en el caso de Demetrio Poliorcetes.

El culto al difunto Alejandro fue, por supuesto, propiciado eficazmente por los Diádocos. Eumenes había colocado el trono de Alejandro dentro de una tienda, en la que se celebraban los principales consejos. Ptolomeo I, se apoderó del cadáver de Alejandro, al que Arrideo pretendía llevar a Macedonia, y lo enterró primeramente en Menfis, para trasladarlo más tarde a Alejandría, donde fue instituido un culto permanente subvencionado por el Estado. Sobre todo en la ciudades jónicas había toda una serie de templos y de santuarios dedicados a Alejandro, parte de los cuales fueron erigidos durante su vida. Pero esta adoración divina a Ale-

jandro, que en muchos lugares permaneció durante siglos, no dio lugar directamente a una institucionalización del culto al soberano.

c) *El culto al soberano en Egipto*

Entre la población nativa de Egipto, existía, por supuesto, la adoración divina al rey griego, quien en virtud de su función se presentaba como sucesor del faraón. Este culto al soberano se trasladó sin solución de continuidad a los ptolomeos y más tarde al emperador romano.

Entre los macedonios y los griegos de Egipto, el primer paso para la institución del culto al soberano lo constituyó la adoración como «dioses salvadores» que el segundo Ptolomeo hizo tributar a su padre Ptolomeo I y a su esposa Berenice, después de su muerte. Este hecho empalmaba, sin más, al parecer con el culto griego a los héroes. En este sentido fueron también venerados como dioses, después de su muerte, otros miembros de la casa soberana (incluso una cortesana). La construcción de un templo y la organización de fiestas populares eran en Grecia ceremonias regulares que acompañaban la institución del culto a una nueva divinidad (Ptolomeo II solicitó que los vencedores de estos juegos en honor de los «dioses salvadores» debían equipararse a los vencedores de los juegos de Olimpia).

Más tarde Ptolomeo II hizo que él mismo y también su hermana y esposa Arsinoe II fuesen adorados durante su vida como «divino matrimonio entre hermanos». Esta exigencia va más allá, evidentemente, de lo que se podía esperar del culto a los héroes. Pero puede entenderse como un estadio más de un proceso evolutivo griego que partía de unos antecedentes también griegos. Resulta posible suponer de todos modos que la adoración del faraón como dios, siempre vigente entre los egipcios, contribuyera a que, a partir de entonces, el culto al soberano en Egipto se fuera desarrollando como una institución bien asentada. También es posible que la intención de Ptolomeo II fuese crear un lazo de unión entre los súbditos griegos y no griegos de su imperio por medio del culto a la pareja real viviente, válido tanto para los griegos como para los egipcios. Fundamentalmente, sin embargo, este culto al soberano permaneció como una institución griega y no se diferenciaba del usual en el imperio de los seléucidas o del que, en ocasiones, aparece en relación con otros soberanos helenísticos.

El culto al monarca experimentó más tarde en Egipto una evolución especial bajo Ptolomeo IV Filopátor (222-204). Este

afirmaba ser descendiente de Dióniso y en su cuerpo llevaba tatuada la hoja de hiedra dionisíaca. Según una leyenda conservada en 3 Mac 2,28 ss, intentó forzar a los judíos de Alejandría para que se tatuasen su piel con una hoja de hiedra similar. De todos modos se trata de un síntoma de la difusión del culto a Dióniso en aquella época (cf. *infra* § 4.3 f).

En el s. II a. C. y sobre todo después de las pérdidas de los territorios griegos del Asia Menor occidental y del Egeo, se puede observar una política religiosa en la corte de Alejandría más marcadamente egipcia. El Estado tomó a su cargo la inspección de los sínodos del sacerdocio egipcio. Cleopatra III (muerta en el 101 a. C.) y las reinas posteriores fueron proclamadas oficialmente con el nombre de la diosa Isis. En el s. III a. C. y aplicado a la reina Berenice II, se encuentra, por ejemplo, el título de «Isis, madre de los dioses, Berenice», en la consagración de un templo a ella dedicado. En el caso de que esta «madre de los dioses» tuviese alguna relación con la madre de los dioses frigia, esta expansión del culto de la diosa de Asia Menor demostraría que el sincretismo había hecho grandes progresos incluso en Egipto. La hierogamia de Marco Antonio con la última Cleopatra, como el Nuevo Dióniso con Isis, constituía, al mismo tiempo, el momento cumbre y final de esta evolución (cf. *infra* § 6.1 d).

d) *El culto al soberano en el imperio seléucida*

De manera similar a la evolución que tenía lugar en Egipto, el segundo monarca seléucida hizo adorar a su padre Seleuco I, después de su muerte, como «Zeus Nicátor». Es de suponer que en la época siguiente se instituyera, igual que en Egipto, el culto al soberano viviente. Pero las pruebas al respecto son en verdad escasas, lo cual se debe, ante todo, a que el imperio seléucida nos ha transmitido muchos menos testimonios directos que Egipto, donde los hallazgos de papiros son muy abundantes. De todos modos, está demostrado el culto al soberano viviente en el caso de Antíoco III. Tanto con este monarca, como con otros, el culto al soberano iba estrechamente unido al de Zeus y Apolo, dioses oficiales propiamente dichos del imperio seléucida (había un famoso santuario de Apolo en Dafne, cerca de Antioquía del Orontes).

Los seléucidas además dieron un poderoso impulso a los cultos locales. Dentro del Estado, esta actitud adquiría una importancia especial por razones políticas, porque el Imperio alber-

gaba numerosos templos con sus territorios, los cuales (al igual que algunas zonas de ciudades griegas) gozaban de determinados derechos autonómicos y no estaban sometidos a la administración de las satrapías. Eran gobernados por sumos sacerdotes (como al principio del s. II, el estado teocrático judío con el templo de Jerusalén, dependiente de los seléucidas); por regla general se les concedía una independencia limitada. Más adelante (cf. *infra* § 5.1 c) hablaremos sobre el conflicto de Antíoco IV Epífanes con el Estado judío.

§ 2
SOCIEDAD Y ECONOMIA

Para § 2
W. W Tarn, *La civilización helenística,* México, Fondo Cultura Económica, 1969;
M. Rostovzeff, *Historia social y económica del mundo helenístico I-II,* Madrid, Espasa Calpe;
M. I. Finley, *The Ancient Economy,* Berkeley, Univ de California, 1973;
J. Ph. Levy, *The economic Life of Ancient World,* Chicago, Univ de Chicago, 1967; breve e instructiva panorámica;
H. Braunert, *Das Mittelmeer in Politik und Wirtschaft der hellenistischen Zeit,* Kiel, Hirt, 1967;
U v Wilamowitz-Moellendorf - B Niese, *Staat und Gesellschaft der Griechen und Romer,* Kultur der Gegenwart 10, Berlin-Leipzig, Teubner, 1910.

1. HELENISMO Y HELENIZACIÓN

a) *El concepto de helenismo*

Para 2.1 a
J. G Droysen, *Geschichte des Hellenismus,* Hamburg, Perthes, 1836-1843 (y ediciones nuevas);
M. Hadas, Obra clásica sobre el Helenismo: *Hellenistic Culture Fusion and Diffusion,* N York, Columbia Univ , 1959
J. P Mahaffy, *The Progress of Hellenism in Alexander's Empire,* Chicago, Univ. de Chicago, 1905,
P. Cloché, *Alexandre le Grand et les essais de fusion entre l'Occident Gréco-macedonien et l'Orient,* Neuchâtel, Messeiller, 1947;
C. Schneider *Die Welt des Hellenismus Lebensformen in der spatgriechischen Antike,* 1975;
R. Laqueur, *Hellenismus,* Giessen, Topelmann, 1925

A partir de J. G. Droysen, se entendía por «helenismo», en contraposición a su significación originaria, la fusión de lo griego y de su cultura con lo oriental. La ciencia moderna es, en este caso, algo más cauta. En primer lugar, ya en los siglos anteriores a Alejandro tuvo lugar un animado intercambio entre Grecia y el oriente, es decir, antes del período helenístico. Como hemos

mencionado brevemente más arriba (cf. § 1.1), la colonización griega, la expansión del poderío económico helénico y los estrechos contactos culturales con el oriente, sobre todo entre los griegos de Jonia, dieron lugar, ya durante esta época, a la combinación de elementos griegos con otros diferentes, tanto dentro como fuera de Grecia. Si por «helenismo» se entiende precisamente esta fusión, tal concepto se acomodaría con dificultad para caracterizar un período de tiempo que comenzase en el s. IV a. C. Por otra parte, tampoco se puede hablar simplemente de una unión o amalgama de los griegos con lo oriental. El intento de Alejandro de unir a los griegos y a los persas para formar un nuevo pueblo no pasó de ser una ilusión incumplida. Precisamente los sucesores de Alejandro insistieron en que ellos eran griegos, o macedonios, e intentaron conservar y promover en sus países las características culturales helénicas.

Lo correcto será, por lo tanto, emplear ante todo el concepto de «helenismo» para denominar una época histórica que comienza con Alejandro Magno y que termina con la conquista definitiva del oriente por los romanos. Después del período helenístico, comenzaría la época imperial romana. Esos siglos anteriores se caracterizan por la «helenización», es decir, por la expansión de la lengua y de la cultura griega, pero sobre todo por la imposición del poderío político de los griegos sobre los otros pueblos del este. En ningún momento de este período se formuló la cuestión de cuál habría de ser el factor que debía predominar: incluso los estados sucesores de los grandes imperios helenísticos se proclamaron como representantes de la herencia griega. En definitiva, todo este proceso se puede aplicar también a Roma, incluso de una manera especialísima, pues todo el este del imperio romano siguió siendo griego y la lengua, la cultura y las religiones griegas penetraron muy profundamente en el occidente latino. De esta manera, en la época imperial romana continuó la influencia del helenismo, y en la medida en la que el imperio romano se helenizó, continuó sin interrupción alguna hasta el período bizantino. De hecho, incluso el cristianismo, cuyos inicios coinciden con la época imperial romana, se helenizó rápidamente y se presentó como una religión helenística, es decir, como heredera de un judaísmo ya helenizado.

b) *El mundo griego y los pueblos sometidos*

Para 2 1 b

S. K. Eddy, *The King is Dead Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism 334-31 B C*, Lincoln, Univ of Nebraska, 1961;

A. Momigliano, *Alien Wisdom The Limits of Hellenization*, Cambridge, Univ. Press, 1975;

E. Meyer, *Blute und Niedergang des Hellenismus in Asien*, Berlin, Curtius, 1925.

El grado y el tipo de la influencia de los griegos y macedonios sobre los pueblos sometidos fue diferente tanto en los diversos países dominados por los griegos como en las diversas épocas, de la misma forma que la política de helenización de los soberanos no siempre fue la misma. Al principio, la influencia griega fue escasa, especialmente porque los Diádocos no continuaron la política de Alejandro. Los griegos que constituían la clase superior dominante ocupaban los puestos más importantes dentro de la administración y del ejército. La población de las ciudades griegas y de las colonias militares se hallaba separada de los nativos de una manera bastante acusada. Estas ciudades tenían en cierta medida su propia administración, poseían sus «gimnasios» o escuelas de segunda enseñanza a los que sólo tenían acceso los griegos, tenían sus propios templos en los que veneraban sobre todo a los dioses griegos y su vida social quedaba reflejada en un sistema asociativo típicamente helénico. Al principio, la población nativa no tenía un contacto directo con todo este mundo. La influencia griega consistía para ellos en el predominio del idioma griego como lengua oficial, en las relaciones con el comercio helénico y con la expansión de la economía griega.

Los encuentros en el campo de la cultura, ética y religión se fueron desarrollando poco a poco. Ante todo y sobre todo se puede hablar de un «sincretismo», de una fusión real de elementos griegos y orientales en el campo de la religión. Esta afirmación es especialmente verdadera en el ámbito del imperio egipcio, donde pronto —s. III a. C.— hicieron su aparición tradiciones y divinidades orientales que asumían formas externas propias de los griegos. Esto hay que atribuirlo, en parte, a la iniciativa de los Ptolomeos, sobre todo en lo que se refiere a la institucionalización del culto grecoegipcio a Sarapis, y la traducción del Antiguo Testamento al griego, según nos cuenta la leyenda de los Setenta (cf. § 5.3 b). Estos dos acontecimientos tuvieron lugar en el s. III a. C. Pero a pesar de tales ejemplos es mejor hablar de la cultura helenística como caracterizada por las antítesis existentes entre oriente y occidente, entre las costumbres bárbaras y la educación griega, aunque tales contraposiciones aparecían de manera diferente en las diversas regiones helenísticas.

No actuaban ni como una oposición irreconciliable ni como un acicate para llegar a una fusión, sino como una fascinación mutua, en cuanto suponía para ambas partes un estímulo en los ámbitos político, económico y cultural. En cada uno de estos sectores el elemento griego de esta antítesis resultaba decisivo. Las acciones políticas emprendidas por macedonios y griegos estaban orientadas claramente a mantener las relaciones con la metrópoli helénica. La economía y el comercio seguían cánones griegos (el tipo monetario ático se impuso casi en todas partes y los bancos estaban en su mayoría en manos griegas), si bien los centros comerciales se desplazaron fuera de la madre patria. En el aspecto cultural continuaba dominando la lengua y la cultura griegas, aunque los centros de formación también se trasladasen a otros lugares (Alejandría, Rodas o Pérgamo). De la misma forma, la aportación de los factores no griegos estuvo presente desde el principio, aunque por supuesto no siempre resultaba perceptible en cuanto tal, ya que en sus formas externas se valía de la lengua y de las estructuras organizativas griegas. Gentes de procedencia no griega desempeñaban, de manera creciente, una función dentro de la vida cultural (Zenón, el fundador de la filosofía estoica, era hijo de un comerciante fenicio de Chipre). También entre los bárbaros resultaba algo natural organizarse a la manera de los griegos [la sede de los comerciantes sirios de Berytos/Beirut en Delos aparece como una asociación (*thíasos*) de Posidón].

El factor más importante de helenización dentro del imperio seléucida fue la fundación de numerosas ciudades de griegos y macedonios. Muchas de estas villas eran colonias militares aunque no solamente estaban al servicio de los intereses puramente estratégicos, sino que contribuían, sobre todo, a la consolidación del imperio. Las ciudades nuevas se convirtieron en patria de inmigrantes (obsérvense los nombres griegos y macedonios de ciudades como Larisa, Edesa, etc.) dispuestos a defender su propia prosperidad y seguridad. Los seléucidas no promovieron directamente una política de helenización ni tampoco pensaron en fundar un estado nacional de carácter griego. Asumieron como algo lógico el pluralismo de los diversos pueblos, culturas y religiones de su imperio. Sin embargo querían mantener su dominación, y para lograrlo el mejor método consistía en una clara presencia grecomacedonia, para contrarrestar las poderosas fuerzas centrífugas que existían entre las diferentes nacionalidades. Esta nueva situación hizo que los griegos se fueran orientalizando y los orientales helenizando. Este fue el resultado de la política seléucida, aunque más casual que intencionado.

En Egipto las circunstancias eran muy diferentes. Allí había solamente dos ciudades griegas, Alejandría y Naucratis. Los Ptolomeos no fundaron ciudades nuevas. De esta manera continuó la contraposición entre la población urbana griega (los judíos que vivían en Alejandría pertenecían en este sentido a los helenos) y la población rural nativa. La lengua griega no logró penetrar en las áreas rurales, a pesar de que todos los documentos oficiales tenían que estar redactados en griego. El egipcio, sin embargo, continuó siendo la lengua vulgar. Más adelante, en la época cristiana primitiva, volvería a reaparecer como lengua literaria en los documentos «coptos» de la Iglesia cristiana primitiva. Las frecuentes insurrecciones de la población nativa egipcia, que caracterizaron el siglo II a. C., se debieron al fracaso de la helenización en estas vastas áreas rurales fuera de Alejandría.

2. ESTRUCTURAS BASICAS DE LA ADMINISTRACIÓN Y DE LA ECONOMÍA

Para 2.2

M. I. Rostovtzeff, *The Hellenistic World and its Economic Development* AHR 41 (1935-36), 231-252,

F. M. Heichelheim, *An Ancient Economic History From the Paleolithic Age to the Migrations of the Germanic, Slavic, and Arabic Peoples* Vol 3, Leiden, Sijthuff, 1970.

Los estados helenísticos eran amplios territorios que contaban con millones de habitantes de las más diversas nacionalidades. Esto suponía una apertura hacia una concepción del Estado que resultaba nueva para la mentalidad griega, que sólo conocía la ciudad-estado o los pequeños reinos, como forma de comunidad política. Esta concepción comportaba, además, tareas y posibilidades que hasta entonces eran totalmente desconocidas.

Los territorios conquistados por Alejandro tenían que ser administrados y pacificados de una manera adecuada. Esta tarea corrió a cargo de los imperios y reinos helenísticos, los cuales se apoyaron en gran parte en la administración persa (o egipcia) ya vigente. No se trataba, sin embargo, de un mero traspaso del poder a otro pueblo, como ocurrió por ejemplo en el relevo de los asirios por los babilonios o de éstos por los persas. Los griegos aportaban consigo una tradición que apenas pueblo alguno anterior podía poseer en el momento de emprender una conquista semejante. Tenían una economía muy evolucionada que se podía aplicar de manera inmediata a la colonización de aquellos nuevos reinos y que podía servir para estimular su crecimiento econó-

mico. Los viajes de exploración y descubrimientos (ruta marítima a la India, la expedición al Sudán) ampliaron más todavía el horizonte económico. Además, los conquistadores aportaron una dimensión completamente nueva de la vida social y política: la ciudad. A excepción de Egipto, se crearon en todas partes, por medio de numerosas fundaciones de ciudades y de la reorganización de otras más antiguas, unos centros culturales y económicos como no se habían conocido hasta entonces en Oriente, por lo menos en tales proporciones.

a) *Grecia y Macedonia*

Para 2.2 a

V. Kahrstedt, *Das wirtschaftliche Gesicht Griechenlands in der Kaiserzeit: Kleinstadt, Villa und Domane*, Bern, Franke, 1954.

Todas las grandes potencias habían intentado, una y otra vez, ocupar Grecia, lo cual produjo con frecuencia confrontaciones bélicas en tierra helénica. Esto dio lugar a que se extendiera, cada vez más, la pobreza dentro del país. Desde el punto de vista agrario y por lo que se refiere a las riquezas del subsuelo, Grecia se hallaba claramente en desventaja. También descendió incesantemente, después de un período de incremento inicial en el helenismo, la demanda extranjera de los productos industriales griegos.

Esta recesión económica no fue uniforme en todos los sitios, ni se percibía en todos los lugares de la misma forma. Atenas, a pesar de algunas dificultades, mantuvo todavía, durante algún tiempo, una moderada prosperidad. Durante la dominación macedonia era el principal centro comercial y bancario del imperio macedonio. El nivel cultural de Atenas continuó siendo, asimismo, relativamente alto. Igualmente, *Delfos* se mantuvo como un importante centro de la vida religiosa y cultural, perdiendo, sólo en parte, su importancia como capital diplomática de Grecia. La situación resultaba más dura en aquellas ciudades que apenas participaban en la producción y en el comercio. Esto se ve de manera especial en *Esparta*. El número de los ciudadanos de pleno derecho había descendido de los ocho mil de otros tiempos a sólo setecientos en el s. III a. C., concentrándose la mayoría de la propiedad inmobiliaria en manos de solo unos cien ciudadanos. Los intentos de reforma de los reyes Agis y Cleómenes III fracasaron debido a la oposición de los oligarcas y se fueron a pique a causa de los conflictos bélicos. Continúa siendo cuestionable si en Esparta existía o no una base económica suficiente para sustentar una reforma social auténtica.

La islas del Egeo soportaban en menor grado las consecuencias inmediatas de la guerra, pero les tocaba tanto más sufrir a los piratas, así como los gravámenes financieros de la dominación extranjera. Aquí se sentía con mayor dureza la miseria financiera y económica. *Rodas*, sin embargo, gozaba de una situación especial. Pudo conservar su independencia política; actuaba como bolsa de comercio y sede de muchas agencias comerciales extranjeras y principal puesto de transbordo de mercancías del Mediterráneo oriental (los envíos de Tiro y de Egipto pasaban por la isla). Para proteger las relaciones comerciales, Rodas mantenía una poderosa flota consiguiendo, con éxito, poner coto a los piratas. Para defender los intereses de su comercio, Rodas estaba dispuesta a apoyar a otras ciudades y también a intervenir bélicamente. El derecho marítimo de Rodas, en el cual se encontraban resumidas las tradiciones y las experiencias de la navegación griega, permaneció en vigor hasta la misma época imperial romana. Después del terremoto del 227 a. C. que arruinó la capital, Rodas recibió ayudas para su reconstrucción de muchos países y no precisamente debido a los intereses altruistas de los donantes. La riqueza de la isla y un sistema muy equilibrado respecto al orden social y a las estructuras políticas, convirtieron a Rodas en uno de los poquísimos Estados griegos de aquella época que jamás tuvieron disturbios revolucionarios. A pesar de algunos contratiempos a consecuencia del dominio romano sobre la isla, la prosperidad económica de Rodas se mantuvo durante la época imperial romana.

Lo mismo que Rodas, *Delos,* la pequeña isla de las Cícladas, hacía también de centro bancario y comercial internacional, al principio dependiendo de Rodas y más tarde bajo la protección de Roma. Las relaciones comerciales con Siria eran en este caso de una especial importancia. La prosperidad de la isla continuó hasta su conquista y destrucción en el año 88 a. C. por obra de Mitrídates VI del Ponto. A través de testimonios que se conservan de otras islas (Cos, Quíos), sabemos que gozaban de cierta prosperidad cuando la agricultura era floreciente o poseían cierta producción industrial (Cos, por ejemplo, con industrias de la seda). En esos casos, la clase burguesa de los propietarios no estaba tan claramente abocada a la ruina como en el continente. Sin embargo la bajada de los salarios, el aumento del trabajo de los esclavos en la agricultura y en la industria y los pesados gravámenes impositivos también constituían aquí indicios de una decadencia económica y social.

b) *Las ciudades griegas de Asia Menor*

Para 2.2 b

D. Magie, *Rome and the City-States of Western Asia Minor from 200 to 113 B C*, en Calder-Keil, *Anatolian Studies*, 103-117;

A. H. M. Jones, *Civitates liberae et immunes in the East*, en Calder-Keil, *Anatolian* , 103-117.

Las ciudades jónicas de la costa occidental de Asia Menor (Efeso, Mileto) eran ciertamente independientes en el s. III a. C. respecto a su propia administración, pero desde el punto de vista militar y político se hallaban bajo la dominación de Egipto. Las cargas tributarias eran pesadas en aquella época. El personal de los ejércitos utilizaba las casas de los ciudadanos y las ciudades tenían que cumplir sus compromisos con las tropas (suministro de los caballos, etc.). Hasta que no se retiraron los egipcios no se volvió a desarrollar la economía de estas ciudades, aunque las relaciones con los seléucidas también resultaban difíciles. «Los seléucidas no podían existir sin estas ciudades y con ellas no podían vivir» (Rostovtzeff). Aunque las ciudades conservaron su propia constitución, desde el punto de vista político eran dependientes y estaban obligadas a pagar tributo. Además, cada ciudadano particular tenía que pagar los impuestos reales. Aunque en ocasiones existían exenciones de tributos y recibían de vez en cuando algunas donaciones reales, sin embargo no podían gozar enteramente de la «libertad» que les había sido prometida, una y otra vez, a partir de Alejandro. A pesar de todo, diversos documentos y los monumentos arquitectónicos demuestran que, gracias a la agricultura, a la industria y al comercio, reinaba en estas ciudades una gran prosperidad, que continuó cuando Pérgamo controlaba Asia Menor. Pero la explotación y desastrosa gestión económica de Roma durante el primer siglo de su dominación originó finalmente una decadencia, que había de agudizarse más debido a las guerras de Mitrídates. Más adelante se hizo necesaria la intervención del emperador para restaurar la prosperidad de la época helenística.

Las ciudades costeras del Mar Negro (Cícico, Bizancio, Sínope, Trapezunte) conservaron al principio su independencia (más tarde pasaron algunas de ellas a depender del reino del Ponto). Constituían pequeños estados territoriales, cuyas tierras fueron cultivadas por los ciudadanos o por los siervos nativos. Pero la prosperidad les llegó especialmente gracias al comercio, a la pesca y a la industria nativa.

c) *Los reinos de Asia Menor*

Para 2.2 c
M. I. Rostovtzeff, *Pergamum,* en *Cambridge Ancient History* 8, 590-618;
Id., *Some Remarks on the Monetary and Commercial Policy of the Seleucids and Attalids,* en Calder-Keil, *Anatolian* , 277-298;
E. V. Hansen, *The Attalids of Pergamun,* Itaca, Cornell Univ., 1947.

En *Pérgamo,* las instalaciones, el plano de la ciudad, la acrópolis así como los monumentos arquitectónicos son una desmostración visible de la idiosincrasia griega. La inspiración y los modelos arquitectónicos de la ciudad provenían tanto de Alejandría como de Grecia (Atenas, Epidauro, cf. la nueva contrucción del templo pergameno de Esculapio). Los edificios ponen de manifiesto por doquier la prosperidad creciente de la ciudad. La expansión y la consolidación de este reino inicialmente reducido, convirtió al país en poco menos que en independiente económicamente. Pérgamo tenía sus propios puertos, una agricultura próspera (vino, olivas) y muchas materias primas (madera, plata y cobre procedentes de las montañas del Ida). La administración de Pérgamo seguía el modelo egipcio (cf. *infra* § 2.2d). La única ciudad importante era la capital. La tierra, que con sus pueblos estaba dividida en distritos, era propiedad del rey y la cultivaban los agricultores nativos o los «clerucos», que debían pagar al rey una tasa de arrendamiento o el diezmo. Había, además, como en toda Asia Menor, una serie de latifundios. Los reyes favorecían la industria que se hallaba parcialmente en factorías estatales (sobre todo la textil y la de pergaminos).

Bitinia, un país de grandes riquezas naturales, tenía, además de una fértil agricultura, muchos bosques, canteras de piedras preciosas y minas de cristal. Las villas de la Propóntide y del Ponto eran ciudades griegas libres (Cícico, Heraclea), de forma que los tracios, que vivían en el interior, dependían en sus relaciones comerciales de los griegos. Una vez que los reyes tracios de Bitinia consiguieron obtener su independencia (en parte con ayuda de los celtas, a quienes habían llamado para que vinieran al país), compitieron con los otros monarcas helenísticos fundando ciudades (Nicomedia, Prusa) y comportándose de cara al exterior como auténticos reyes helenísticos. Sellaron también tratados comerciales con los ptolomeos y con los macedonios, y se presentaron en Delos y en Delfos como patrocinadores del mundo griego. Bitinia continuó siendo independiente hasta el 74 a. C. mientras que su ciudad Pérgamo había pasado hacía tiempo a poder de los romanos. Debido a ello le fue posible a Bitinia durante estos años hacer la competencia a los romanos en asuntos

bancarios y en la trata de esclavos. Durante la época romana consiguió mantener su riqueza y su prosperidad.

Ponto, la parte interior de la costa central y oriental del Mar Negro, dentro del Asia Menor, tenía una agricultura floreciente en sus valles fluviales (ganadería y cultivo de frutales). Hacia el este se encontraba el distrito minero más importante del mundo antiguo, con explotaciones de hierro, cobre y plata. Sus exportaciones llegaban no sólo a Mesopotamia y a Siria, sino que, a partir de la fundación de las ciudades griegas en las costas del Mar Negro (Trapezunte, Sínope), también a Grecia. Ponto y Capadocia habían constituido el núcleo territorial del imperio hitita y el centro del iranismo anatólico durante la época anterior a Alejandro. A esto respondía la organización interna del país, a base de latifundios con pueblos que dependían de señores feudales iraníes o bien de templos (en los que se solían adorar divinidades iraníes). Apenas existía una cultura urbana. La casa real de origen iraní se había helenizado y aspiraba a que el país participase debidamente en la economía y en el comercio helenístico. A ello contribuyó la conquista de las ciudades griegas de Sínope y Amiso. La primera llegó a ser la nueva capital y disfrutó, de manera progresiva, de la creciente prosperidad de los reyes, quienes a partir de entonces controlaron las exportaciones de mineral y cobraban aranceles de tránsito al tráfico comercial que desde Asia se dirigía hacia occidente pasando por Sínope y Amiso, a través de una ruta caravanera. Los comerciantes de Sínope eran personajes bien conocidos en Grecia y después en el Mediterráneo occidental, en lo que se refería al comercio de los metales y de los minerales. Mitrídates V del Ponto era, al final del s. II a. C., el rey más rico de Asia Menor. Su sucesor Mitrídates VI consiguió movilizar la riqueza de su país para el equipamiento de su ejército y su flota en la lucha contra Roma.

En el territorio de la antigua cultura frigia, que contaba con numerosas ciudades y templos (Gordion, Ancira y Pesinunte, que era la patria de la Magna Mater), se habían asentado entre la clase dominante los celtas *gálatas,* cuyos príncipes vivían allí como señores feudales, o como bandoleros con su propia organización tribal. Sus príncipes y nobles eran famosos por sus riquezas. Al principio tenían poco contacto con las antiguas ciudades de los frigios. En los primeros tiempos no se percibían huellas de helenización entre la población nativa ni tampoco entre los propietarios gálatas. En el siglo II a. C. los gálatas hicieron algunos intentos de participar en la cultura y en el comercio del mundo griego y buscaron una salida al Mar Negro, mediante la conquista

de la ciudad griega de Heraclea. Este proyecto, sin embargo, fue impedido por los romanos y por Pérgamo. Los romanos arrasaron el país, lo cual originó un terrible levantamiento de los gálatas (168 a. C.) que, finalmente, fueron sometidos por Eumenes II de Pérgamo. La lenta helenización de Asia Menor central comenzó después de estos acontecimientos, sobre todo en tiempos de los reyes vasallos de Roma del s. I a. C. Lo mismo que Galacia, Capadocia continuó económica y culturalmente al margen del mundo helenístico. Apenas existen testimonios de una helenización y urbanización de Capadocia en aquellos tiempos.

d) *Egipto y Chipre*

Para 2.2 d

M. I. Rostovtzeff, *The foundations of Social, and Economic Life in Egypt in Hellenistic Times:* JEA 6 (1920) 161-178;

Fraser, *Alexandria;*

A. Bernard, *Alexandrie la Grande,* Paris, Arthaud, 1966;

H. Mac Lennan, *Oxyrhynchus: An Economic and Social Study,* Princeton, Princ. Univ., 1935;

C. Préaux, *Les Grecs en Egypt d'apres les archives de Zénon,* Bruxelles, Lebègue, 1947;

W. Schubart, *Verfassung und Verwaltung des Ptolomaerreichs,* Leipzig, Hinrichs, 1937;

W. L. Westermann, *The Ptolemies and the Welfare of their Subjects:* AHR 43 (1937/38) 270-287.

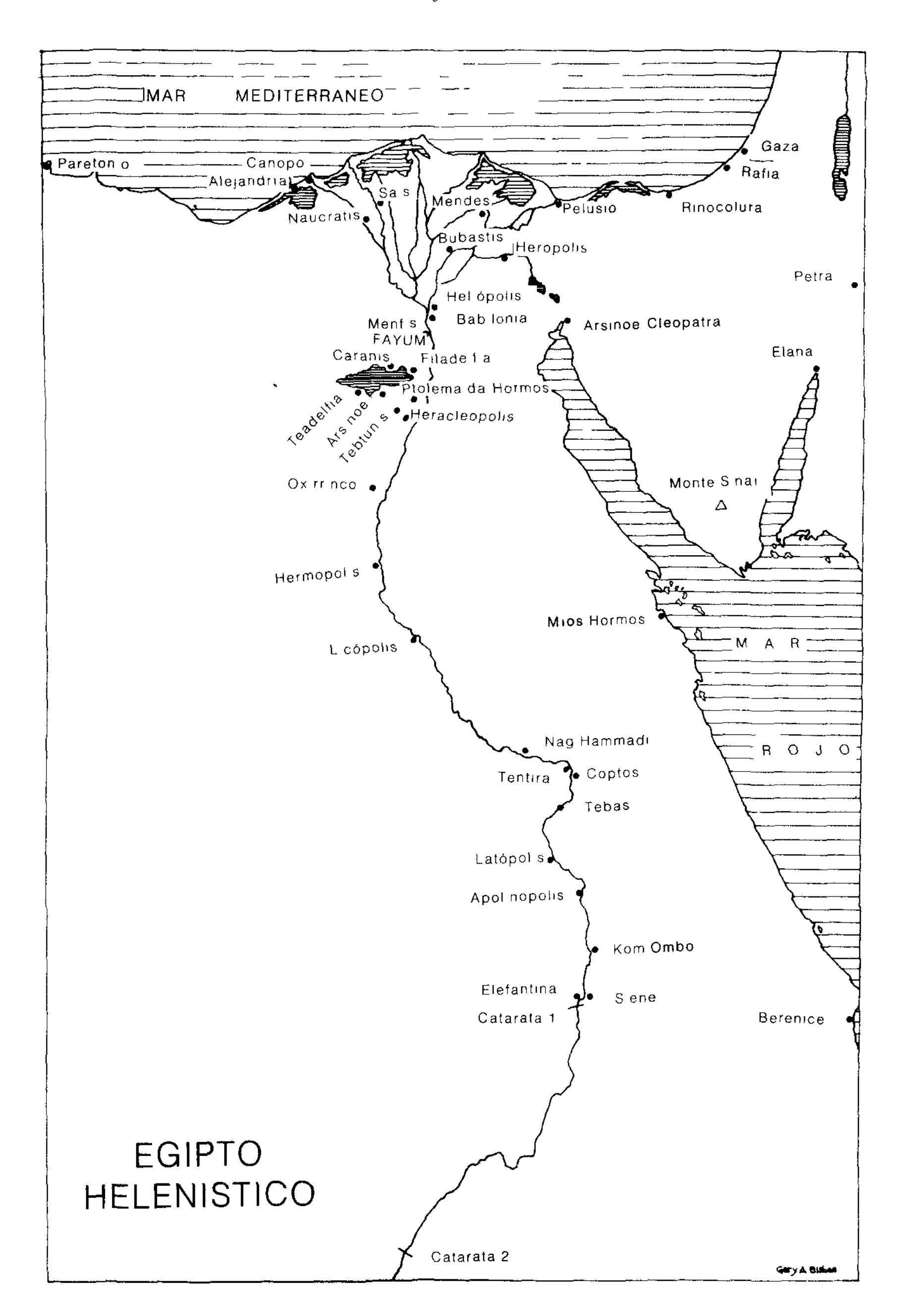
La inmensa mayoría de la población grecomacedonia de Egipto estaba concentrada en Alejandría. Fuera de esta ciudad y de Naucratis, que era otra ciudad griega más antigua todavía, de Ptolomaida, fundada por Ptolomeo I en el alto Egipto, y de algún asentamiento nuevo como el del Fayum, no había más griegos ni macedonios que los empleados en la administración real. Los habitantes de Alejandría controlaban prácticamente toda la riqueza del país. La flota, tanto de guerra como mercante, estaba fondeada en esa ciudad y allí tenía lugar casi todo el intercambio de mercancias de importación y de exportación.

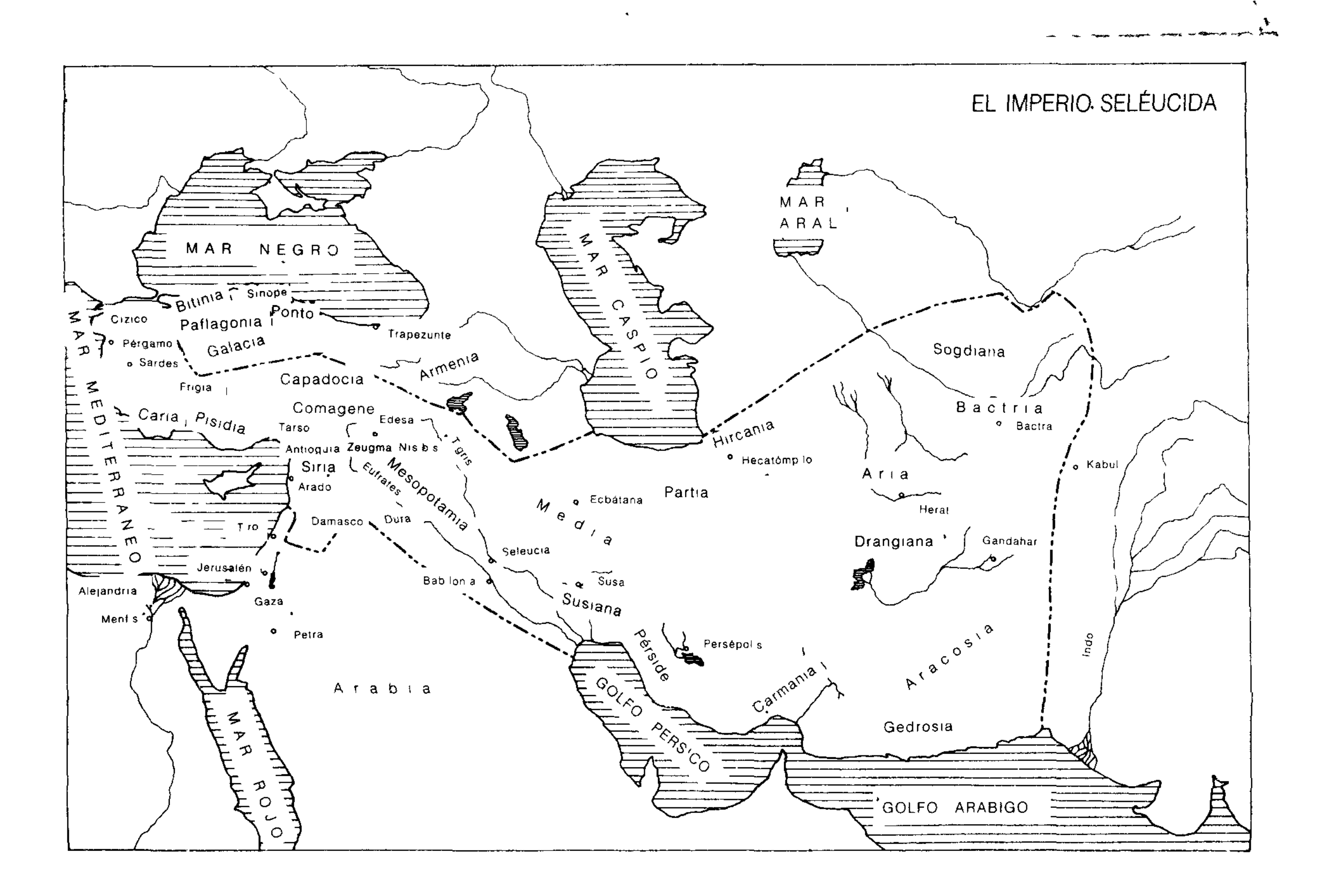
Egipto fue administrado por los ptolomeos según los principios de un monopolio capitalista de Estado, que habían tomado del gobierno faraónico. Este sistema se perfeccionó y completó gracias a la mayor experiencia económica de los griegos, que introdujeron esquemas helénicos en la administración e intensificaron además la producción. La mayor parte de las tierras de labor eran territorio real y estaban explotadas de acuerdo con las normas de la administración central. La ganadería, incluso la que estaba en manos de particulares y, por tanto, no se llevaba a cabo

en las intalaciones reales, se hallaba, a pesar de todo, bajo control estatal (se hacían censos anuales). La apicultura y la pesca eran privadas, pero fueron gravadas con unos tributos progresivos. Los derechos de caza, la minería y la industria maderera estaban completamente en manos de la administración estatal. Una gran parte de los productos industriales procedía de las factorías reales, y las materias primas se hallaban también en poder del Estado. Los templos mantenían, además, una serie de talleres de los que los reyes adoptaron quizás el estilo de producción y su organización. La producción privada se limitaba a la fabricación de bienes de consumo de uso corriente.

Los monopolios estatales más importantes eran la fabricación de aceite (se elaboraban diversas clases de aceites vegetales), los productos textiles, sobre todo telas, pues la lana se manufacturaba mediante elaboración privada, la cerveza, la sal, el cuero y el papel. Este último (*papiro*) se fabricaba en grandes proporciones para abastecer las necesidades del país (la administración de Egipto consumía cantidades ingentes de papel) y para hacer frente a la gran demanda procedente del extranjero (no es seguro si este monopolio existía desde el principio, ni se sabe la manera cómo estaba organizado).

Egipto participaba activamente en el comercio del Mediterráneo oriental, sobre todo a través de sus propias posesiones en Africa, en Asia Menor meridional y occidental (incluida Chipre, que hasta el principio de la dominación romana fue administrada casi permanentemente por los ptolomeos) y en las islas griegas. La libertad de economía permaneció en gran parte bajo la dominación egipcia en Asia Menor y en la islas del Egeo. Chipre, sin embargo, que era por partes iguales griega y fenicia, fue incorporada parcialmente al sistema del monopolio estatal. Las minas de cobre —Egipto tenía por lo demás pocas riquezas del subsuelo— eran explotadas directamente por el rey. Egipto intentó alcanzar la autarquía económica en el período de los ptolomeos. La riqueza de los reyes se basaba sobre todo en estimular todo lo posible las exportaciones y en frenar con rigor las importaciones (únicamente había que importar, de modo permanente, madera y minerales). En el apartado siguiente nos ocuparemos de Siria, Fenicia y Palestina, que también se hallaban bajo dominación egipcia a principios de la época helenística.


MAR MEDITERRANEO
Pareton o
Canopo
Alejandria
Sa s
Mendes
Naucratis
Pelusio
Gaza
Rafia
Rinocolura
Bubastis
Heropolis
Petra
Hel ópolis
Bab lonia
Menf s
FAYUM
Arsinoe Cleopatra
Caranis
Filade f a
Elana
Ptolema da Hormos
Teadelfia
Ars noe
Tebtun s
Heracleopolis
Ox rr nco
Monte S nai
Hermopol s
Mios Hormos
MAR
L cópolis
Nag Hammadi
ROJO
Tentira
Coptos
Tebas
Latópol s
Apol nopolis
Kom Ombo
Elefantina
S ene
Catarata 1
Berenice
EGIPTO HELENISTICO
Catarata 2


EL IMPERIO SELÉUCIDA
MAR NEGRO
MAR CASPIO
MAR ARAL
MAR MEDITERRANEO
MAR ROJO
GOLFO PERSICO
GOLFO ARABIGO
Bitinia
Sinope
Ponto
Cizico
Paflagonia
Pérgamo
Galacia
Trapezunte
Sardes
Armenia
Frigia
Capadocia
Comagene
Caria
Pisidia
Tarso
Edesa
Antioquia
Zeugma
Tigris
Siria
Arado
Eufrates
Mesopotamia
Damasco
Dura
Jerusalén
Alejandria
Gaza
Petra
Arabia
Babilonia
Seleucia
Susa
Susiana
Media
Ecbátana
Partia
Hircania
Hecatómpilo
Sogdiana
Bactria
Bactra
Kabul
Aria
Herat
Drangiana
Gandahar
Aracosia
Indo
Pérside
Persépolis
Carmania
Gedrosia

e) *El imperio seléucida*

En el gigantesco imperio seléucida, que contaba con muchas nacionalidades y con diferentes estructuras económicas tradicionales, no resultaba posible llevar a cabo una fórmula económica uniforme. Los seléucidas, sin embargo, organizaron un sistema administrativo unitario que se basaba en su creencia de ser los legítimos herederos de los aqueménidas y de Alejandro. La administración fiscal se hallaba centralizada (aunque no la recaudación de las rentas reales e impuestos). El gobierno central controlaba también las cecas y la política monetaria y tomaba las decisiones sobre la exportación de aquellas mercancías y productos cuyos beneficios iban a parar al rey a través de las satrapías. Aparte de eso, sólo dependían directamente de la administración real las tierras propiedad del rey que constituía directamente el territorio real, y que pertenecía a la «casa» real. No es fácil concretar la extensión de todo el imperio. El resto del país estaba en poder de príncipes vasallos, ciudades y pequeños estados dependientes que se autoadministraban. Por regla general, el rey no podía contar con la población de los pueblos indígenas para llevar a cabo la administración de los territorios reales. Para ello los seléucidas utilizaron en el imperio a los macedonios y griegos como administradores. A esto contribuían las numerosas fundaciones de ciudades en las que se asentaban principalmente griegos, que eran un instrumento de consolidación del poder real.

Se han conservado algunas noticias sobre estos territorios reales en Asia Menor y Babilonia, pero por lo demás nuestra información sobre el imperio seléucida es mucho más escasa que sobre Egipto. En Asia Menor en especial existía un gran número de territorios pertenecientes a los templos. Sus tierras estaban consideradas como territorios reales, si bien la clase sacerdotal continuaba encargándose de las funciones administrativas. Los habitantes de estos territorios pertenecientes a los templos eran siervos e incluso, a menudo, esclavos del templo. Existían, además, latifundios en poder de la nobleza persa o de viejas familias de abolengo. Parte de ellos permanecieron en manos de los antiguos propietarios y otra parte pasó a la nobleza macedonia o al rey, que las daba en arrendamiento. La población de las localidades de estos latifundios se componía de siervos de la gleba pero no de esclavos, por regla general. En Mesopotamia incluso los habitantes de los Estados dependientes de templos eran libres (no eran siervos ni esclavos como en Asia Menor) y conservaban su organización tribal. Mientras que en Irán los seléucidas intervinieron poco en las estructuras vigentes, hicieron uso de los pode-

res absolutos que tenían sobre sus propios territorios para fundar ciudades y colonias militares.

En Siria meridional, Palestina y Fenicia, la estructura administrativa durante la época de los ptolomeos era más parecida a la organización de los seléucidas que a la de Egipto. El país estaba dividido en hiparquías (correspondientes a los *nomoi* egipcios) por medio de las cuales el rey controlaba el territorio. En todas partes había arrendatarios de tributos que se encargaban de todos los asuntos del rey (no solamente de la recaudación de los impuestos, sino del registro del ganado, etc.). Existían además diferentes fórmulas de autoadministración limitada, pues el país no era tan homogéneo como la metrópoli egipcia. Diversos grupos étnicos y nacionalidades diferentes coexistían unas al lado de otras, además de las ciudades de la costa siria y fenicia parcialmente helenizadas. Sobre todo Sidón se había convertido en avanzadilla de la helenización y su influencia llegó hasta muy lejos (había, por ejemplo, colonias griegas de sidonios incluso en Palestina). Los reyes egipcios dejaron que se administraran por su cuenta, tanto los estados teocráticos vasallos (como el de Jerusalén), cuyos habitantes eran libres y conservaban las peculiaridades de sus antepasados, como los territorios de ciertos jeques (como el de los tobíadas en la Jordania oriental). Los sumos sacerdotes o los jeques tenían que pagar tributos que se fijaban en una suma global. Lo mismo ocurría en las ciudades costeras. Los ptolomeos fundaron también en estos territorios ciudades griegas, activando en esta forma el proceso de helenización. Entre ellas están las ciudades costeras de Gaza y Ptolemaida-Ake, las ciudades de Jordania oriental (Filoteria, Filadelfia y Pela) y toda una serie de localidades de Idumea. La finalidad era en primer lugar de índole político-militar, pues se quería evitar que invasores extranjeros aprovecharan el país como base de sus operaciones. Por esta razón tales ciudades, al igual que las colonias urbanas ya existentes, disponían de amplias fortificaciones. La correspondencia de Zenón demuestra que los mercaderes grecoegipcios traficaban no sólo con las ciudades costeras, sino también con los territorios del interior (Palestina y Jordania oriental), en donde Zenón, viajando por el país comisonado por su señor Apolonio (260/259 a. C.), compró esclavos y diversas mercaderías a los caravaneros nabateos.

Durante la dominación seléucida no hubo en esta zona muchos cambios, aunque los nuevos súbditos tuvieron que sufrir en su propio cuerpo las dificultades que pesaban sobre el imperio seléucida, sobre todo sus penurias financieras. La política de

helenización fue estimulada más bien con objeto de volver a estabilizar la estructura del imperio que se iba desmoronando. El que tal política movilizara de hecho al pueblo judío contra la dominación extranjera, fue una consecuencia ajena a las intenciones de la política seléucida.

f) *Los impuestos*

Para 2 2 f

H Francotte, *Les finances des cités grecques,* Paris, Champion, 1909;

A. H M. Jones, «Taxation in Antiquity, The Roman Economy» (ed. por P. A. Brunt), *The Roman Economy,* Oxford, Blackwell, 1974, 151-185;

A M. Andreades, *A History of Greek Public Finance,* Cambridge, Mass., Harvard Univ., 1933.

Un elemento fundamental dentro de la administración de los imperios helenísticos y de su política económica eran los impuestos. En la Grecia clásica la tributación directa sobre la totalidad de la población, según el modelo de los imperios orientales, solamente existió durante la época de la tiranía. La mayoría de las veces sólo se recaudaban impuestos directos de aquellos habitantes que no eran ciudadanos de pleno derecho. En casos especiales se imponía a los ciudadanos contribuciones extraordinarias y, en circunstancias particulares, algunos ciudadanos ricos se mostraban dispuestos a realizar aportaciones voluntarias. Por lo demás únicamente existían los impuestos indirectos, como eran las aduanas, las arbitrios sobre las compraventas, los derechos por los puestos en el mercado o las tasas por la utilización de instalaciones públicas, como podían ser los cánones portuarios. Los reyes helenísticos adoptaron el sistema de los impuestos indirectos y lo ampliaron todavía más. Pero los gastos de estos reinos, sobre todo el mantenimiento de los ejércitos y la flota, exigían unas fuentes de ingresos nuevas y de otro tipo. Como todos los terrenos conquistados eran territorio real, los principales impuestos consistían en cánones arrendaticios y en contribuciones territoriales que el rey podía imponer en virtud de su título de propiedad. Además de eso, había impuestos directos como el de capitación, los impuestos sobre el patrimonio, como esclavos, ganados y edificios, más algunas tasas por licencias comerciales.

La situación era semejante en todos los reinos helenísticos. Egipto mantenía una administración fiscal central que se cuidaba de la recaudación de los impuestos en el país por medio de agentes fiscales. En los territorios egipcios de Siria meridional, Asia Menor y del Egeo, se utilizaba el sistema de arrendatarios de rentas. Las personas acaudaladas que estaban interesadas, tenían que

personarse todos los años en Alejandría y presentar al rey sus respectivas ofertas. El arrendamiento de las contribuciones se entregaba, por regla general, al candidato que hacía la mejor oferta. La historia del tobíada José relatada por Josefo (*Ant.* 12,169 ss) constituye un ejemplo viviente de este procedimiento. El arrendamiento de las contribuciones fue un sistema adoptado en Siria por los seléucidas y más tarde por los romanos. Las fuentes egipcias que se conservan ponen de manifiesto continuamente que los impuestos eran muy onerosos en la época de los ptolomeos. Probablemente tal situación no estribaba, de manera primordial, en que los impuestos fueran excesivamente elevados, sino en una administración rígida que apenas tenía fallos. En el imperio de los seléucidas la tributación no estaba organizada de manera tan rígida como en Egipto. Antiguas tradiciones y arreglos individuales eran los que fijaban los impuestos patrimoniales, así como los tributos de las ciudades, territorios de los templos y los de los publicanos en las propiedades reales. Existían abiertamente grandes diferencias en las diversas satrapías, e incluso, dentro de una misma, la tributación no se llevaba a cabo de manera uniforme. Es difícil determinar el grado de dureza del sistema tributario. Ni siquiera en el caso de los judíos parece que las exigencias impositivas fuesen extraordinarias (1 Mac 10 y 14), puesto que el motivo de escándalo no era, en este caso, la onerosidad de los impuestos, sino el hecho mismo de la tributación.

3. La sociedad

Para 2.3
U. von Wilamowitz-Möllendorf - B. Niese, *Staat und Gesellschaft der Griechen und Romer, Die Kultur der Gegenwart* II 4, Leipzig-Berlin, Teubner, 1910.
Cf. también la bibliografía de § 2.

a) *Situación de la población nativa*

Para 2.3 a
W. Peremans, *Ethnies et classes dans l'Egypte ptolémaique,* en *Recherches sur les structures sociales dans l'antiquité classique,* Caen 25-26, de abril 1969, Paris, CNRS, p. 13-223;
H. Braunert, *Die Binnenwanderung: Studien zur Sozialgeschichte Agyptens in der Ptolemaer-und Kaiserzeit,* Bonn, Habelt, 1964.

En el imperio ptolemaico, los egipcios constituían, desde el punto de vista social, una clase rígidamente separada, tanto de los macedonios como de los griegos y de otros inmigrantes (incluidos muchos judíos). Los egipcios, sin embargo, no eran siervos que pertenecieran al rey, sino que mantuvieron su independen-

cia y disfrutaban de una cierta libertad de movimientos dentro del *nomos* en que vivían y también dentro de Egipto. Tenían además tribunales de justicia propios que procedían de acuerdo con el antiguo derecho egipcio. Aparte de eso tenían trabajo y no eran pobres en su gran mayoría. Las labores que realizaban para el rey estaban reguladas contractualmente y eran retribuidas. Pero de hecho los egipcios nativos formaban una clase que no disfrutaba de ninguna clase de privilegios: dependían por completo de los macedonios y de los griegos y no participaban en absoluto de la prosperidad de aquellos. Los mejores puestos de trabajo y los ingresos estaban totalmente en manos de los dominadores. Los trabajadores egipcios eran controlados con todo rigor y sus ingresos eran gravados con impuestos de la manera más escrupulosa. Cuando no se pagaban las deudas existía el peligro de ser vendidos como esclavos. Los egipcios empleados en los últimos grados de la administración, por ejemplo, como alcaldes o escribanos del pueblo dependían de la administración real y estaban por completo a su merced.

Los griegos fueron siempre extranjeros para los egipcios nativos. No sólo hablaban un idioma foráneo y adoraban a dioses extraños, sino que aparecían además ante ellos como funcionarios de una administración estatal eficiente que les exigía ajustarse a determinadas pautas de rendimiento a las que no estaban habituados. A finales del s. III a. C. y principios del s. II aumentó la presión de la burocracia, se limitó todavía más la posibilidad de acceso a la propiedad privada (incluso entre los griegos) y se exigió a los nativos mayores prestaciones de servicios. La reacción ante tales hechos consistió en revueltas y levantamientos agudizados aún más debido al empeoramiento de la situación económica. La administración no puede dominar estos levantamientos, a pesar de que fueron sofocados con sangre y de que los reyes defendieron los derechos de la población nativa. Las revueltas volvían a estallar sin que se pudiera hallar una explicación, ni en la ineptitud de los soberanos que siguieron, ni en la decadencia política, ni en la creciente presión de Roma. Tampoco es posible atribuirlas al deseo de los egipcios de rechazar la dominación griega extranjera y al ansia de libertad ante ella. La razón principal hay que verla, más bien, en el sistema monopolístico del Estado, de acuerdo con el cual la población nativa debía aportar trabajo y servicios, viéndose confrontados permanentemente con gran número de ordenanzas y de normas, sin que se les dejara participar de manera clara en los beneficios y en la prosperidad del país. Los disturbios tampoco terminaron incluso en la época

helenística tardía, cuando muchos egipcios lograron acceder a la clase dominante, ocupando puestos más elevados dentro de la administración al mismo tiempo que muchos griegos se habían «egiptizado». La organización de toda la economía bajo el sistema de monopolio estatal produjo en definitiva la despoblación de los pueblos, el aumento de las tierras no cultivadas y la crisis económica del país. Al final de la época helenística se empobreció la población nativa por completo, debido a este sistema, a excepción de aquellos pocos que habían conseguido acceder a la capa social superior.

En el imperio seléucida, la situación era completamente distinta, ya que los reyes jamás intentaron imponer un sistema económico unificado, ni tampoco pretendieron asignar a la población nativa un status económico y social claramente definido. Por el contrario, la apertura de las nuevas estructuras sociales, sobre todo de las ciudades griegas, ofrecía posibilidades de un ascenso social, que eran sin comparación mejores que la situación heredada. Ciertamente, para una gran parte de la población del país cambiaron poco las cosas, pues apenas penetró ni la lengua ni la cultura griega. De la misma manera, en los estados tributarios y en los templos-estado con autonomía administrativa, todo continuó, al principio, como antes. Los seléucidas intervinieron muy poco en sus estructuras económicas y sociales. En estos territorios la soberanía extranjera se percibía fundamentalmente en la ocupación militar y en los gravámenes fiscales. En las viejas ciudades que no eran de origen griego, y en la medida que no habían sido destruidas o fundadas de nuevo, la población mantuvo sus tradicionales ocupaciones profesionales y comerciales. A pesar de todo, la población fue poco a poco helenizándose de una manera profunda en el oeste, y al menos superficialmente en el este. Las ciudades nuevas, sobre todo los grandes asentamientos de Seleucia del Tigris y de Antioquía del Orontes, tenían al principio una población muy mezclada. Pero los que no eran griegos no encontraban ninguna clase de obstáculos para adaptarse o para aprender griego y seguir cualquier tipo de profesión. De esta manera, en el trascurso de los siglos, esta ciudades «convirtieron en griegos» a un sinúmero de personas. Por esta razón jamás tuvo lugar en el imperio seléucida un enfrentamiento social entre griegos y no griegos. A ello contribuyeron también otros factores como el derecho a la libre circulación de las personas, que era muy amplio y las variadas posibilidades económicas. La formación de grandes comunidades de la diáspora judía, tanto en oriente como en occidente, nos permite ver claramente en qué

medida emigraban y se asentaban en otros lugares grandes grupos de población. La lengua y la cultura griega eran siempre, en estos casos, el medio adecuado para integrarse en la nueva patria La nueva institución de la ciudad griega redundó, pues, en gran medida, en provecho precisamente de la población nativa

b) *Situación de los griegos y de los extranjeros*

En Egipto los extranjeros (tanto los griegos como los que no lo eran) constituían grupos étnicos separados. Se hallaban sometidos a las cargas e impuestos exactamente igual que los nativos, y estaban también sujetos a los monopolios estatales. Los extranjeros, sin embargo, tenían más derechos. Estos disfrutaban de un cierto autogobierno, tenían acceso a fórmulas especiales de organización, como eran los gimnasios, o centros de enseñanza media, y tenían derecho a la propiedad inmobiliaria. Se puede comprender fácilmente que la actividad de la mayoría de los extranjeros estaba ligada al servicio del rey. Las mejores oportunidades profesionales se podían encontrar en el ejército, en la administración o en la gestión económica (en la agricultura, lo mismo que en la dirección de las empresas de los monopolios estatales) To dos los altos funcionarios civiles y militares fueron, al principio macedonios y griegos Más adelante, los miembros de la clase so cial superior egipcia fueron accediendo también a estos puestos, a medida que se iban helenizando. También había griegos que trabajaban en otros menesteres, como artesanos, publicanos o agricultores Pero la actividad profesional de la mayoría de los extranjeros dependía directamente de la disposición del rey hacia ellos Esta dependencia afectaba también a los filósofos, a los científicos y a los artistas, a los que el monarca reunía en el *Museo,* pero del que podía expulsarlos siempre que le viniera en gana (lo que ocurrió efectivamente en el s II) Los extranjeros estaban organizados en *politeúmata* nacionales, dentro de las cuales existían agrupaciones de diversos tipos (asociaciones culturales, profesionales o docentes, cf. *infra* § 2,3 e) Tenían además su propia jurisdicción, según la cual podían entablar procesos de acuerdo con el derecho griego o bien según el derecho de otra nación (por ejemplo, la judía), siempre que esta normativa no estuviera en conflicto con las ordenanzas reales. Todos los privilegios concedidos eran otorgados personalmente por el rey y en cualquier momento eran revocables. Las asociaciones eran exclusivistas y su ingreso estaba rigurosamente controlado. Por ejemplo, para ingresar en las asociaciones de los gimnasio griegos, se requería un examen de lengua griega; los hijos de padres griegos, lo mismo

que los hijos de familias egipcias acomodadas, estudiaban la gramática griega en libros que se hallaban por doquier, con objeto de poder aprobar estos exámenes.

En el imperio seléucida los miembros de la clase elevada eran al principio, por supuesto, exclusivamente griegos y macedonios. A la alta aristocracia pertenecían: 1) la «casa» del rey, es decir, los miembros de su familia, sus amigos y sus consejeros más íntimos; 2) los altos funcionarios y otros miembros de la corte real, los cuales, a su vez, tenían su «casa» (incluidos muchos subordinados y esclavos); 3) los griegos independientes que habían adquirido prestigio y riquezas como grandes hacendados o comerciantes al por mayor. Los que no eran griegos estaban encuadrados desde el principio en el grupo 2.º y 3.º (grandes comerciantes fenicios, latifundistas iraníes y grandes funcionarios de la administración), pero nunca fueron muy numerosos. Todos los que pertenecían a estos grupos tenían múltiples privilegios y eran muy ricos. Los griegos y los macedonios predominaban además en las siguientes clases sociales y profesionales del imperio seléucida: oficiales y soldados, funcionarios de tipo medio que trabajaban sobre todo en la gestión de los impuestos y de las finanzas, agricultores de clase media y colonos, profesionales empleados en ocupaciones típicas de la burguesía griega como científicos, médicos, comerciantes y artesanos También estos grupos disfrutaban de una situación privilegiada. Desde el principio había, entre ellos, muchos que no eran griegos, y con el tiempo estos puestos fueron ocupados, cada vez más, por orientales helenizados. Los reyes tenían gran interés en reforzar estas capas sociales convirtiéndolas en una clase «media» de carácter «griego». Este hecho nada tenía que ver con una fe en la superioridad nacional y racial de los griegos, sino más bien con la conciencia de la superioridad de la cultura helénica. Era una creencia típica de la cultura griega el que únicamente la formación, el adiestramiento y la instrucción capacitan a la persona para aportar la colaboración adecuada al funcionamiento de la sociedad. Lo que los grandes imperios orientales necesitaban era precisamente esto: un gran número de especialistas capacitados (*technítai*) para poder ejercer una gran número de oficios. Es verdad que ciertas profesiones habían contado siempre con especialistas, pero la mayoría procedía de círculos muy restringidos numéricamente y el ejercicio de tales oficios iba ligado a una tradición cuidadosamente guardada. Solamente entre los griegos se había desarrollado un concepto de ciudadanía que consideraba como algo lógico la enseñanza y la formación profesional. Se comprende, por tanto, que los reyes

solamente permitieran el ingreso en estas clases privilegiadas a aquellos que estaban dispuestos a asimilar la cultura griega (es decir, el idioma, la educación y la formación especializada).

En los reinos helenísticos se necesitaban especialistas bien formados. El ejército y la flota no solamente requerían soldados y marineros, sino además técnicos y artesanos, por ejemplo para la construcción naval, y para la fabricación y manejo de maquinaria bélica. La administración real daba ocupación a millares de funcionarios, revisores de cuentas, expertos en finanzas, juristas, escribanos y secretarios, a todos los cuales se exigía un alto grado de capacitación en sus especialidades. Este aparato burocrático de los reinos helenísticos, muy complicado a veces, pero que, sin embargo, funcionaba bien normalmente, y que tenía muy poco parecido con sus precedentes orientales, debía preocuparse continuamente por conseguir una nueva generación de profesionales cualificados. A esto se añadía una multiplicidad de ocupaciones liberales cuya profesionalización había avanzado mucho en la época helenística. Tales eran los médicos y abogados, los actores, bailarines, músicos y otros cuya actividad estaba estrechamente ligada con el teatro (que se agrupaban en las asociaciones profesionales de los *technítai* dionisíacos), los deportistas profesionales y, finalmente, los escritores, filósofos, científicos y poetas, algunos de los cuales eran mantenidos por los reyes (como en el *Museo* alejandrino) o por mecenas privados, mientras que algunos se ganaban su sustento como rétores, maestros u oradores ambulantes. Además de los juristas, también los médicos encontraron trabajo en el servicio estatal. Es muy probable que en Egipto hubiese un servicio médico estatal, lo cual no es tan seguro para el imperio seléucida. La profesión de maestro estaba muy extendida; eran contratados (la mayoría de las veces mal pagados) por las ciudades para la enseñanza en las escuelas, y a menudo eran empleados también privadamente por particulares ricos. Casi todas estas profesiones requerían unos estudios y una formación en la escuela y en los gimnasios. No existían instituciones para la enseñanza profesional. Las escuelas de los filósofos, las de retórica y las bibliotecas no se pueden contar como escuelas especializadas, ya que no estaban orientadas específicamente a la formación profesional. La única excepción eran las escuelas médicas. Por lo demás la formación profesional se llevaba a cabo a base de una época de aprendizaje dentro de la misma profesión en la que se quería trabajar. Así, los teatros eran al mismo tiempo escuelas de actores y de bailarines. La autorización para ejercer una profesión y su preparación correspondiente era objeto de la vigilancia

de las diversas entidades y asociaciones profesionales, por lo que desempeñaban un papel tan importante en las ciudades helenísticas y en la vida griega en general.

c) *Esclavos y esclavitud*

Para 2.3 c: Estudios

J. Vogt, *Sklaverei und Humanitat: Studien zur Antiken Sklaverei und ihren Erforschung,* Hist. Einzelschriften 8, Wiesbaden, Steiner, 1965;

Id., *Struktur der antiken Sklavenkriege,* Wiesbaden, Steiner, 1957;

M. I. Finley (ed.), *Slavery in Classical Antiquity,* Cambridge-N. York, Barnes-Noble, 1968;

W. L. Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity,* Philadelphia, Am. Philos. Soc., 1955;

A. Lozano-Velilla, *La esclavitud en el Asia Menor helenística,* Oviedo, Univ. Oviedo, 1978.

Para 2.3 c: Textos

Th. Wiedemann, *Greek and Roman Slavery,* Baltimore, J. Hopkins 1981. Extensa colección de fuentes, en inglés.

En la mayoría de las viejas culturas de la antigüedad no eran nada infrecuentes diversas formas de falta de libertad personal o de dependencia, así como la disminución de la capacidad jurídica de diversos grupos de personas. En la época helenística y romana era normal la compraventa de esclavos, según la cual las personas se podían vender y adquirir en un gran número como otras mercancías. De esta práctica dependía el funcionamiento de determinadas ramas de la agricultura y de la industria. La esclavitud se introdujo en Grecia en el s. VI a. C. y en Roma, a partir del s. IV (la esclavitud de la época imperial romana es similar en muchos aspectos a la de la época helenística, por lo que se tratará también de ella en este lugar).

En la Grecia clásica los esclavos eran, en su mayoría, bárbaros. En las guerras de la época helenística aumentó la oferta de esclavos a causa de los muchos prisioneros de guerra. Las batallas entre los Diádocos, las guerras de los reyes helenísticos y las de las Ligas y ciudades griegas produjeron una gran cantidad de prisioneros de guerra, lo que trajo consigo que muchos griegos y orientales helenizados fueran vendidos como esclavos. A esto se añadía la piratería que actuaba con éxito desde antiguo y que se apoderaba sistemáticamente de personas vendiéndolas en los mercados de esclavos. A veces se pillaban pueblos enteros con todos sus habitantes, que eran vendidos como esclavos. La plaga de la piratería afectaba precisamente más a las viejas metrópolis griegas que a los territorios del este. Por último, en las guerras con Macedonia y en las campañas de la conquista del oriente ca-

yeron en manos de los romanos una cantidad ingente de prisioneros de guerra entre los cuales se encontraba también un elevado porcentaje de griegos. La esclavitud alcanzó de esta forma su momento culminante en la época republicana tardía de Roma. En tiempos del Imperio se emprendieron pocas guerras de conquista, con lo cual disminuyó de manera notoria la oferta de esclavos. Simultáneamente aumentó muchísimo la manumisión de los esclavos de forma que ya en la época imperial descendió abiertamente el número de siervos. Aunque ni siquiera al final de la edad antigua se llegó a abolir la esclavitud, sin embargo fue reducida considerablemente, de manera que en el tránsito de la Antigüedad a la Edad Media se puede decir que prácticamente había terminado. Muchas razones contribuyeron a ello (sobre esto, cf. *infra*), entre otras también la transformación de la estructura económica que no favorecía el mantenimiento de la esclavitud.

La situación económica, social y jurídica de los esclavos era, por regla general, mucho mejor que la de los esclavos negros de los Estados norteamericanos del sur en los siglos XVIII y XIX. Los esclavos de la antigüedad no estaban, ni mucho menos, desprovistos de derechos. Poseían un estatuto jurídico con ciertas restricciones que les permitía por ejemplo contraer matrimonio así como ciertos derechos patrimoniales. Estaban autorizados, aunque con limitaciones, para actuar como testigos ante los tribunales. En la época de los emperadores la situación jurídica de los esclavos se humanizó todavía más (los malos tratos o la muerte de un esclavo eran delitos punibles).

Desde el punto de vista económico, la situación de los esclavos era muy diferenciada, dependiendo mucho de su formación, de sus cualidades y profesión. Una gran cantidad de esclavos permanecían en las casas y atendían diferentes trabajos y servicios necesarios en un hogar de la antigüedad. Es preciso hacerse a la idea de que las casas de buena posición eran, en aquellos tiempos, autárquicas en un grado mucho mayor que hoy en día. La elaboración de la harina y del pan, la confección de los vestidos, el prensado del aceite, la fabricación del jabón y otras muchas cosas se llevaban a cabo en la misma casa. Estos esclavos domésticos pertenecían a la comunidad familiar y comían juntamente con la familia del señor, aunque más adelante cambió esta situación al aumentar el número de esclavos.

Por lo demás, a los esclavos se les empleaba en la agricultura, sobre todo en las grandes haciendas y latifundios, en la artesanía, en la industria y en la minería. Mientras que una empresa industrial podía emplear, quizá, unas pocas docenas de esclavos, los

propietarios de minas y latifundios tenían cientos o miles de ellos, sobre todo en el caso de explotaciones estatales bajo la administración directa de los reyes, o cuando se trataba de latifundios que pertenecían a los emperadores romanos. En tales empresas, naturalmente, los esclavos tenían las puertas abiertas para los puestos directivos y de responsabilidad; muchos adquirían experiencia y conocimientos como administradores, gerentes o supervisores, de lo cual se aprovechaban después de su eventual manumisión. También podían ascender a puestos directivos los esclavos que trabajaban en la «casa» del rey o del emperador, o en el hogar de comerciantes ricos. Al aumentar entre los prisioneros de guerra el número de griegos cultos, se elevó la cifra de los esclavos bien formados espiritual, científica y retóricamente. Muchos de ellos llegaron a ser maestros, poetas cortesanos, bibliotecarios y empleados de la administración.

Es falso el que la economía de la Antigüedad sólo podía funcionar como sociedad esclavista. En el imperio seléucida y en Egipto, la esclavitud desempeñaba sólo un papel secundario. En Egipto existía ciertamente la esclavitud indígena de la hierodulía, es decir, de los esclavos del templo que desempeñaban los servicios humildes y trabajaban en los talleres y en las tierras del santuario. Pero su importancia económica era pequeña. Entre los griegos y otros extranjeros de Egipto, únicamente el rey y unos pocos ciudadanos acomodados podían permitirse el tener esclavos. Los reyes no favorecieron la esclavitud y la limitaron, en lo posible, por medio de impuestos elevados. Conocemos un decreto procedente de Siria que prohibía que los siervos fuesen considerados y tratados como esclavos. Los seléucidas tampoco tenían ningún interés en que los súbditos de sus territorios se convirtieran en esclavos. En Asia Menor continuaba, sin embargo, la institución de la esclavitud en los templos, y los reyes y las personas privadas acomodadas daban ocupación a los esclavos. Pero en conjunto, la economía y sobre todo la agricultura seléucida no dependía de la institución de la esclavitud. El único reino helenístico en el que la esclavitud desempeñaba una función importante era Pérgamo. En las tierras reales y en las industrias artesanales de los monarcas, trabajaban en su mayoría esclavos, lo mismo que en otras empresas reales, como la construcción y el servicio de las bibliotecas.

En los siglos II y I a. C., Roma llegó a depender, en mucha mayor medida, del mantenimiento de la esclavitud. La artesanía y la industria no eran precisamente las causantes de esta situación, ya que los esclavos que trabajaban en ellas pertenecían, en su mayo-

ría igual que en el oriente helenístico, a personas particulares, a quienes las empresas tenían que pagar (el propietario del esclavo percibía una parte de la remuneración). Este trabajo de esclavos era, por tanto, caro, y únicamente suponía una competencia para el trabajador libre, cuando el propietario de la empresa era al mismo tiempo señor de los esclavos que trabajaban para él. Pero la mayoría de las veces no era éste el caso. Por el contrario, apenas resulta imaginable cómo hubieran podido funcionar sin un verdadero ejército de esclavos los gigantescos latifundios y haciendas romanas. No es ninguna casualidad el que los grandes levantamientos de esclavos de la Antigüedad se hayan producido durante la época republicana de Roma, en Italia y en Sicilia, como el de Euno de Apamea en Siria (136-132 a. C.) y el de Espartaco en Roma (73-71 a. C.). Roma empleaba, en aquella época, una gran multitud de esclavos, tanto en la ciudad misma como en las grandes haciendas (el número de esclavos se calculaba sólo en Roma entre 200.000 y 300.000, es decir, una tercera parte de la población total). En qué medida fueron razones sociales las que motivaron estos levantamientos de esclavos, es algo sobre lo que no existe seguridad. Parece que jugaron también un papel las motivaciones religiosas y nacionales. Quizá obedeciera a estos motivos el levantamiento de Aristónico de Pérgamo (133-30 a. C.), que tuvo lugar en los inicios de la soberanía de los romanos, los cuales habían recibido en herencia Pérgamo, a través del testamento del último soberano. Aristónico impugnó este testamento y pretendió erigirse en sucesor legítimo del último rey, movilizando a la población campesina contra Roma. Proclamó la liberación de todos los esclavos y dio a sus seguidores el título de «ciudadanos del Estado del Sol», asumiendo así las ideas utópicas y socialmente revolucionarias de su época (cf. más adelante lo referente a la novela helenística § 3.4 e). En todo caso la importancia relativa del trabajo de los esclavos decreció continuamente desde principios de la época imperial romana, a pesar de que durante cierto tiempo constituyó un factor fundamental de la vida económica.

La postura de la opinión pública respecto a la institución de la esclavitud oscilaba entre la indiferencia y el rechazo. Argumentaciones favorables a la esclavitud se presentan tan raramente como las exigencias revolucionarias de su abolición radical. La esclavitud, sin embargo, fue condenada repetidas veces. Los sofistas fueron los primeros en denegar el derecho a la posesión de esclavos. Los estoicos y los cínicos ponían de relieve continuamente que los esclavos eran personas igual que los demás, que

poseían las mismas facultades y derechos y que la libertad interior de la persona es independiente de su estado. Estas concepciones explican que la Antigüedad, en general, no considerara a los esclavos como personas de calidad inferior. En las comedias y en la literatura los siervos aparecen con las mismas debilidades y virtudes que las otras personas. Las relaciones entre señores y esclavos se desarrollaban, en general, de forma tal que la equiparación jurídica resultaba algo natural. Esto ocurría sobre todo con los esclavos domésticos, mientras que la mayoría de los esclavos de los latifundios y de las minas se hallaban marginados del trato normal con los ciudadanos libres.

Las posturas de las asociaciones religiosas para con los esclavos era terminante: para ellos las diferencias de clase eran indiferentes. Los misterios de Eleusis aceptaban a los esclavos atenienses lo mismo que a los ciudadanos de pleno derecho y los iniciaba igualmente en sus ritos secretos. Las religiones orientales sobre todo, que muchas veces fueron traídas a occidente por los mismos esclavos, no conocían diferencia de estamentos o de clases. El cristianismo pertenece también a estas religiones. Pero hubiera sido una pretensión excesiva el haber esperado de estos sistemas religiosos que hubieran luchado por la abolición de la esclavitud (algunos Padres de la Iglesia la pidieron efectivamente), ya que en la antigüedad faltaba por completo un ideario auténtico de crítica social. Por otra parte, las rebeliones de esclavos habían acabado de hecho entre sangre y lágrimas, y la situación de los esclavos no significaba que se les descalificara como personas. Estas religiones, al insistir en la igualdad humana de los esclavos dentro de sus propias comunidades, enlazaban con las mejores tradiciones del pensamiento griego. Por supuesto que la manumisión de un esclavo era entre los cristianos una buena obra.

d) *Bienestar y pobreza*

En la época helenística, y sobre todo en los países del Oriente, la agricultura era la base fundamental de la vida económica y una fuente muy importante de ingresos, no sólo para la sociedad rural, sino también para la urbana. Sólo una parte de las tierras de labor poseía una estructura social típicamente rústica, es decir, eran pueblos rurales libres, con grandes latifundios o con territorios de los templos-estados. Allí coexistían las formas más diversas de explotación, desde la cría de ganado seminómada, hasta las haciendas de cultivos intensivos. Pero también se impulsaba la agricultura desde las ciudades. Al principio la propiedad de la tie-

rra se encontraba en manos de una amplia capa social de ciudadanos, y consiguientemente radicaba también en ello la base del bienestar económico de toda la población. Aunque en los territorios rurales la población era normalmente «pobre» y sometida muchas veces a dependencias y servidumbres, a pesar de todo no se trataba de un proletariado miserable. En las ciudades, por el contrario, la posibilidad de la pobreza era un problema social. Cuando un amplio segmento de la población urbana no tenía acceso a la tierra, la formación de un proletariado era una consecuencia necesaria.

La clase alta y verdaderamente rica de las ciudades era en todas partes bastante reducida. En todas las urbes de la época helenística y romana existía un proletariado formado por asalariados, pequeños labradores y arrendatarios de parcelas y por esclavos. La amplitud de la clase media podía variar mucho. Estaba formada por la burguesía que tenía acceso a la propiedad. Tales eran los agricultores, los artesanos, mercaderes, comerciantes y los numerosos grupos de *technitai* (cf. *infra* § 2.3 b). De éstos, sin embargo, dependía fundamentalmente la estabilidad de la ciudad.

En Grecia y quizá también en parte de las antiguas ciudades griegas de Asia Menor occidental, la propiedad había pasado a manos de una clase elevada muy reducida, pues había ido desapareciendo la clase media burguesa y aumentando considerablemente el proletariado. Después de un corto período de prosperidad inicial, parece que los salarios descendieron continuamente durante toda la época helenística, mientras que los precios subieron. A pesar de que la población permaneció invariable, el número de puestos de trabajo disminuyó. A esto contribuyeron, por una parte, las dificultades económicas crecientes y, por otra, la competencia que suponía el trabajo de los esclavos en las casas, en la agricultura y en la industria. Las diferencias entre pobres y ricos alcanzó así unas proporciones inusitadas. Entre las clases pobres, los agricultores endeudados y los trabajadores libres se encontraban en peor situación que muchos esclavos, pues éstos debían ser alimentados por sus señores, incluso aunque no tuviesen trabajo para ellos (esto dio lugar en ocasiones, en la época imperial romana, a liberaciones masivas de esclavos, contra lo cual tuvieron que tomarse medidas legales prohibiéndolo para que no aumentara todavía más la miseria del proletariado). Nadie, por el contrario, se sentía obligado a ocuparse del proletariado libre y en paro de las ciudades. Alborotos, revueltas y levantamientos del proletariado urbano eran, por eso, fenómenos inevitables de la época helenística.

La mayoría de todas estas revueltas pretendía una nueva distribución de la riqueza territorial. El que todas ellas fracasaran no era debido únicamente a la oposición de los ricos, sino a la natural pobreza de Grecia y a la devastación continua provocada por las guerras hasta la conquista romana. Los sistemas utilizados en las operaciones bélicas no sólo eran crueles, sino además catastróficos desde el punto de vista económico. A veces, más de la mitad del ejército vencido quedaba muerto en el campo de combate. No sólo los prisioneros de guerra, sino los mismos habitantes eran vendidos como esclavos. No existía ningún otro botín para poder cubrir los gastos de guerra. Ciudades enteras fueron arrasadas, por ejemplo Mantinea por los aqueos y macedonios, y Corinto, por los romanos. A veces el objeto principal de la guerra era simplemente el enriquecimiento por medio de los despojos de guerra. El país derrotado era devastado por completo y los campos asolados. Aparte de eso, la piratería en sus diversas formas y los secuestros estaban a la orden del día. No solamente las islas y las ciudades costeras tenían que soportar estas rapiñas, sino también los territorios del interior. Repetidas veces ocurrió, según parece, que más de mil personas fueron secuestradas en una única incursión. Por las fuentes de aquella época se tiene la impresión de que la profanación de templos y el incumplimiento del derecho de asilo juntamente con los robos sacrílegos constituían acontecimientos cotidianos. Las potencias beligerantes se aprovechaban a menudo para sus fines de los piratas. Especialmente Creta y los etolios estaban estrechamente ligados con ellos.

Las circunstancias eran completamente diferentes en los países del Oriente, en Macedonia y, tras algunos disturbios bélicos iniciales, en las ciudades de Asia Menor. En el s. III a. C., Egipto era el país más rico del Mediterráneo. Esto suponía un éxito del capitalismo monopolista de Estado. Sin embargo, la mayor parte de la riqueza estaba en manos del rey, o se hallaba controlada directamente por él. Ello afectaba también a las posesiones de los altos funcionarios de la administración real, cuyos bienes podían ser confiscados en cualquier momento por el monarca. La población griega, sobre todo la de Alejandría, parece que gozaba también de suficiente prosperidad. Pero entre la población nativa egipcia, únicamente los pocos que se helenizaron participaban de este bienestar. Por lo demás la población nativa no era pobre, al menos en la primera época de la soberanía ptolomea, ya que los salarios eran elevados y había trabajo abundante. Esta situación, sin embargo, había de cambiar en los dos siglos siguientes. La admi-

nistración de los ptolomeos había respetado ciertamente los derechos de propiedad ya existentes en el país e incluso había favorecido, dentro de ciertos límites, la propiedad territorial. Con ello se esperaba hacer a Egipto más atractivo para los emigrantes y se quería, además, aprovechar la contribución de la iniciativa privada. También se necesitaba una capa social que suministrase personal suficiente para las nuevas promociones de la administración estatal. Finalmente, en estas propiedades encontraba además el Estado una fuente de recursos con vistas a la recaudación de impuestos. Sin embargo, la administración impidió, precisamente por sus sistema económico y fiscal, el que la gran masa de la población nativa participase normalmente en la riqueza del país. Sobre todo fue esta población la que más duramente se vio afectada por el empeoramiento de la situación económica con la subida de los precios y el descenso de los salarios. Por el contrario, Alejandría sobre todo continuó teniendo, hasta principios de la época romana, una amplia capa de burgueses propietarios de la que formaban parte tanto griegos como egipcios y judíos helenizados.

En el imperio seléucida, las circunstancias eran muy dispares respecto a la distribución de las riquezas. Asia Menor tuvo que sufrir considerablemente en el s. III, debido a las continuas guerras, a las disensiones dinásticas y a la invasión de los gálatas. A esto se añadían las incursiones de los piratas que se veían favorecidos principalmente por las guerras seléucidas contra Egipto en el Egeo y en el Mediterráneo oriental. Fueron las ciudades sobre todo las que más sufrieron las consecuencias, viéndose arruinadas económicamente, lo que contribuyó al empobrecimiento de la clase media. Las pocas noticias de aquella época no hablan más que de penurias y miserias. Pero esto cambió en los siglos siguientes, que contemplaron un retorno a cierta prosperidad. A pesar de la explotación que siguió a los primeros años de la conquista romana, sobrevivió una amplia capa ciudadana, la cual disfrutó en la primera época imperial de una prosperidad que benefició a una gran parte de la población. En Siria precisamente, en Mesopotamia y Babilonia se percibían menos las consecuencias de las llamadas guerras sirias. La abundante producción agrícola no sujeta a las vicisitudes de un sistema centralizado lo mismo que el florecimiento del comercio en las viejas ciudades mercantiles suponían para la población nativa un aumento de la prosperidad. Los monarcas seléucidas no intervinieron de hecho para modificar los derechos de propiedad ya existentes, salvo en la fundación de las nuevas ciudades. Precisamente por este procedimiento

aumentó de modo considerable la propiedad agraria burguesa, ya que las nuevas ciudades eran colonizadas fundamentalmente a base de inmigrantes macedonios y griegos y por soldados cuya única base económica consistía en la propiedad rural que se les distribuía. Aunque también en estas ciudades hubo pronto ricos y pobres, su nivel medio era, por regla general, mucho más elevado que el de las ciudades de Grecia, conservándose aquí durante mucho tiempo una amplia clase media.

e) *El sistema asociativo*

Para 2.3 e

F. Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, Leipzig, Teubner, 1909;

M. San Nicoló, *Agyptisches Vereinswesen zur Zeit der Ptolemaer und Romer*, MBPF 2; Munchen, Beck, 1913-1915;

E. Ziebarth, *Das griechische Vereinswesen*, Leipzig, Hirzel, 1896.

El período helenístico fue la época del gran florecimiento del sistema asociativo antiguo que continuó manteniendo una gran importancia durante la época romana. Las asociaciones eran, junto con las estructuras políticas del imperio y de las ciudades, el principal elemento del entramado de la vida social. Había una ingente cantidad y variedad de asociaciones. Muchas de las que sobrevivían en las ciudades helenísticas eran una continuación de antiguas asociaciones griegas. En Egipto y en los países del imperio seléucida existían además otras asociaciones, que en parte se helenizaron y en parte se mezclaron de muy diversas maneras con el entramado asociativo griego.

A pesar de que cualquier tipo de clasificación del mundo asociativo es poco satisfactoria por su gran multiplicidad y por las muchas diferencias locales, se hace necesario el intento de una división para poder formarnos una visión de conjunto. Lo mejor sería distinguir: 1) asociaciones encargadas de tareas que competen a la sociedad (las principales son las relacionadas con la que hoy llamaríamos segunda enseñanza); 2) corporaciones profesionales, gremios y «sindicatos»; 3) asociaciones con fines puramente sociales, y 4) hermandades culturales o religiosas. Hay que observar además que, por ejemplo, las asociaciones para la enseñanza servían también para estimular la vida social, etc., es decir, que todas las cofradías tenían varias funciones. También existían puntos comunes en cuanto a la estructura organizativa y en sus formalidades externas. Así no sólo las asociaciones religiosas, sino también las recreativas o profesionales tenían un carácter religioso y tomaban el nombre de un dios determinado. Esta era, a veces, únicamente una formalidad externa, y otras, por el contra-

rio, un compromiso serio. El tenor de nuestras fuentes no nos permite efectuar netas distinciones. Las asociaciones musicales preferían como patrón a Apolo, mientras que las recreativas elegían a Afrodita y más tarde a Dióniso que es el que con más frecuencia aparece como patrón de toda suerte de hermandades.

Las asociaciones más importantes de la vida pública eran las de los gimnasios, o centros de segunda enseñanza. Existían en todas partes, no sólo en las ciudades, donde formaban parte de las instituciones cívicas permanentes, sino también en otras localidades en las que vivían griegos. Las asociaciones gimnasiales estaban reconocidas por la administración de la ciudad, eran objeto de protección oficial y disfrutaban de algunos privilegios. Podían tener la propiedad de terrenos, edificios y de bienes patrimoniales. Al frente de ellos había un gimnasiarca, cuyo cargo era una *leiturgía,* en el sentido de que no percibía salario alguno, sino que se esperaba de él que en ocasiones especiales subvencionase de su peculio particular fiestas y competiciones. El fin primordial de las asociaciones gimnasiales era la construcción, atención y equipamiento de los liceos y, por tanto, la promoción de la educación griega de la juventud. Simultáneamente servían también para organizar muchos actos recreativos en los que los gimnasios hacían las veces de locales de reunión. La vida de una ciudad griega era inimaginable sin una asociación de segunda enseñanza.

Había una gran variedad de corporaciones profesionales. No siempre eran controladas e inspeccionadas por los reyes o por las ciudades. Muchas de estas asociaciones profesionales eran cooperativas de nativos helenizadas. Este era ciertamente el caso de las asociaciones de funcionarios de la administración real de Egipto, que eran controladas por el rey. La existencia de hermandades artesanales y de comerciantes, sobre todo en Asia Menor, está probada en gran número de casos especialmente a través de testimonios de la época romana. Es sin embargo probable que ya existiesen en el período helenístico y que fueran los continuadores de gremios de la población nativa existentes antes de la conquista griega. Las asociaciones profesionales tenían una especial importancia a causa de la gran movilidad de la población. Estas corporaciones ofrecían a sus asociados, que se encontraban de viaje en el extranjero, acogida y alojamiento, o, en su caso, les ayudaban a establecerse o a encontrar trabajo. Un ejemplo típico de una próspera asociación de comerciantes se encuentra en la hermandad de comerciantes sirios de Berytos (Beirut), en la isla de Delos.

Estaba organizada como asociación para el culto (*thíasos*) de Posidón y tenía en Delos una gran casa en la que los comerciantes sirios podían alojarse, comer, así como llevar a cabo sus negocios. También tenían salas de estar y un salón para el culto. Las asociaciones más extendidas eran las de los «tecnitas» dionisíacos, que acogía como miembros a los que se dedicaban al teatro. Estas corporaciones disfrutaban de una posición privilegiada y en muchos lugares, ciertamente en Egipto, estaban organizadas bajo el control real. Los miembros de tales gremios ejercían como maestros, de forma que dentro de las asociaciones se pudo formar algo así como la escuela de actores, bailarines y músicos. Es de suponer que también otras hermandades profesionales ejercieron un cierto control sobre la formación profesional, quizá a través del permiso de admisión.

Existe un gran número de testimonios de la existencia de asociaciones de tipo puramente social-recreativo. Aparecen como corporaciones de «hombres jóvenes», de «ancianos», etc. Su única finalidad consistía en promover la vida social en sus más diversas formas. En ellas se encontraban, por ejemplo, personas que procedían de la misma región o antiguos condiscípulos. Precisamente en estas sociedades es probable que se agruparan los que no disfrutaban de la condición de ciudadanos o los extranjeros excluidos de los deberes, tareas y oportunidades ciudadanas.

Las asociaciones religiosas (*thíasoi,* aunque también se encuentra este nombre aplicado a otras asociaciones) estaban dedicadas en primer lugar a honrar aquellas divinidades y practicar cultos no promovidos por la comunidad política, o que no se celebraban en los templos reconocidos oficialmente. Estas asociaciones cultuales contribuyeron así, de modo fundamental, a la expansión de las nuevas religiones orientales (Sarapis, Isis, Atis, Men Týrannos, etc.). Muchas asociaciones dionisíacas eran auténticas sociedades cultuales, y no sólo clubs sociales, puesto que los misterios dionisíacos se celebraban en las casas particulares, y no en los templos, situados normalmente en las proximidades de los teatros. Precisamente en estas asociaciones cultuales eran admitidos hombres de cualquier estamento social, en especial esclavos, extranjeros y, a veces, incluso mujeres, pudiendo todos ellos ejercer funciones directivas. Aquí se pone de manifiesto una nueva conciencia comunitaria en la que las diferencias de clase no tenían la más mínima importancia.

4. La ciudad helenística

Para 2.4
A. H. M. Jones, *The Greek City from Alexander to Justinian,* Oxford, Clarendon 1940;
R E. Wycherley, *How the Greeks Built Cities,* London, Macmillan, [2]1967;
V. Tcherikower, *Die hellenistischen Stadtegrundungen von Alexander dem Grossen bis auf die Romerzeit,* Leipzig, Dieterich, 1927;
E. Kirsten, *Die griechische Polis als historisch-geographisches Problem des Mittelmeerraumes,* Bonn, Dummler, 1956;
E. Bickermann, *La cité grecque dans les monarchies hellènistiques:* RPh 65 (1939) 335-349;
R. Martin, *L'urbanisme dans le Grece antique,* Paris, Picard, 1956,
Fraser, *Alexandria,* I, p. 3-92.

a) *Fundación de nuevas ciudades. Las colonias militares (cleruquías)*

En Egipto existía una antigua ciudad griega: la villa comercial de Naucratis, fundada en torno al año 650 a. C. por los milesios. Los ptolomeos sólo fundaron en Egipto una ciudad, Ptolemaida, en el alto Egipto. Esta ciudad se convirtió en la capital de los griegos de aquella región. Por lo demás, los ptolomeos se limitaron a la creación de nuevas colonias ligadas a los grandes latifundios que el rey adjudicaba como recompensa a sus altos funcionarios. A estos asentamientos llegaron muchos inmigrantes griegos, entre los cuales se formaba la clase alta (administradores, soldados, artesanos), mientras que todos los servicios eran desempeñados por los nativos. Estas localidades no eran «ciudades» en el sentido griego, sino más bien colonias de viviendas para los tecnócratas y los soldados. Tampoco eran lugares donde los nativos tuvieran la posibilidad de asimilar la cultura griega, consiguiendo de esta forma helenizarse.

Por otra parte, Alejandría, fundada por Alejandro Magno, no sólo llegó a ser la ciudad residencial de los reyes del imperio ptolemaico, sino que se convirtió verdaderamente en el símbolo de la ciudad helenizada. Alejandría no se podía comparar con ninguna otra ciudad griega, ya que no se fue formando de manera espontánea, en virtud de una administración propia, sino que fue, desde el principio, una ciudad real. Alejandría se hizo rápidamente más grande que las mayores ciudades de Grecia y de Jonia y en este sentido figuraba solamente detrás de las capitales del imperio seléucida, como Antioquía (a orillas del Orontes) y Seleucia (en la ribera del Tigris). La ciudad había sido dotada de soberbias construcciones. Una tercera parte del área ciudadana estaba ocupada por el complejo de los edificios reales, como eran el palacio, la biblioteca, el Museo, el parque zoológico y el mauso-

leo de Alejandro Magno. Dos magníficos bulevares atravesaban la ciudad, con sus suntuosas plazas, fuentes y templos, entre los que descollaba el *Serapeion*. La población vivía en varios barrios, el griego, el egipcio y el judío, separados unos de otros. El número total de habitantes en las épocas helenística y romana se calculaba entre medio y un millón, de los cuales algo más de la mitad eran libres y el resto esclavos. El número de ciudadanos griegos de pleno derecho era muchísimo menor; el resto de los habitantes libres (incluyendo a los judíos) estaban organizados de acuerdo con sus propias leyes y costumbres (*politeúmata*), aunque no gozaban de plenos derechos, especialmente durante la época romana. Esto fue la causa de muchos conflictos sociales que terminaron a menudo en derramamientos de sangre. Como emporio comercial, la importancia de Alejandría estaba a la altura de las principales urbes del Mediterráneo oriental, y como centro del arte, de la ciencia y la poesía superó, en la edad de oro del Helenismo, a todas las demás desempeñando una función de primera magnitud incluso en la época imperial romana.

Los seléucidas siguieron el ejemplo de Alejandro en la fundación de ciudades e hicieron de ello un instrumento capital de su política. Tales fundaciones comenzaron en el reinado de Seleuco I y fue continuada por sus sucesores inmediatos, Antíoco I y Antíoco II. Estas nuevas ciudades llegaron a ser el factor más importante de la helenización, aunque no hubiese sido éste el motivo inmediato de su creación. La intención de los seléucidas, más bien, era la de proteger las principales vías comerciales y las comunicaciones militares, así como la defensa contra las tribus montañesas del norte y contra los pueblos árabes del sur, y, en Asia Menor, la protección contra los gálatas.

Muchas ciudades no se fundaban como *polis* —empresa cara y dificultosa a la que el rey tenía que dedicar mucho tiempo y esfuerzo— sino como colonias militares («cleruquías»), tal como Alejandro había hecho ya en Bactriana. Esto suponía toda una serie de ventajas. Los ptolomeos llevaron también a cabo el asentamiento de sus soldados, pero no en ciudades fortificadas, sino en pequeños asentamientos desparramados por todo el país. Por esta razón las colonias ptolemaicas de «clerucos» no tuvieron tanta importancia como factor de helenización como en el imperio seléucida. Las ventajas de la creación de asentamientos para los soldados son obvias. Los costes de un ejército mercenario resultaban a la larga muy caros. Pero si se establecían como colonos en territorio real, dándoles de esta forma una fuente de ingresos propios, no sólo se aliviaba el fisco real, sino que los mismos sol-

dados quedaban ligados de una manera completamente distinta al país que debían defender en caso de guerra. Esta política significaba al mismo tiempo un factor de atracción para los emigrantes griegos, pues el servicio de las armas en un reino helenizado podía proporcionarles un nuevo hogar con tierra propia. Finalmente se podían introducir así, de la manera más sencilla, nuevos métodos agrarios, habituales en la patria de los inmigrados, abriendo para la agricultura, además, territorios que hasta el momento no estaban colonizados. Aunque estas colonias militares no gozaban de todos los derechos inherentes a una «ciudad», desempeñaban, en definitiva, las mismas funciones que aquellas.

Entre las ciudades fundadas por los seléucidas se encontraban las siguientes: en Siria, Antioquía a orillas del Orontes, la capital política del país; Apamea en el Eúfrates, la capital militar; Seleucia en Pieria y Laodicea en la costa, las dos ciudades portuarias más importantes. En Asia Menor, Tiatira en Lidia, Apamea Ciboto en Frigia, Seleucia y Antioquía en Cilicia. En Mesopotamia, Edesa, Dura-Europos, Antioquía de Migdonia y sobre todo Seleucia del Tigris, que era la capital oriental. Además de las localidades reseñadas, las más conocidas, surgieron por el mismo procedimiento cientos de nuevas ciudades y colonias en los territorios mencionados. En Media y en la Pérside hubo muchas menos fundaciones de ciudades, pues la colonización griega no llegó tan lejos. Pero se erigieron en esas regiones toda una serie de plazas fuertes, reconstrucciones, a veces, de antiguas fundaciones persas (por ejemplo Seleucia del Eleo, que era la vieja ciudad persa de Susa).

Todas estas nuevas fundaciones llegaron a ser, pasado algún tiempo, «ciudades». Pero existían diferencias jurídicas en la modalidad de su fundación. Cuando se creaba una nueva «ciudad» (*polis*), el territorio pasaba a su poder y tal derecho se transmitía a los ciudadanos como propiedad personal. Por el contrario, en las colonias militares las tierras distribuidas entre los particulares continuaban siendo propiedades del rey, aunque su usufructo podía ser transmitido en herencia. Sólo en el caso de que no hubiera ningún heredero, volvían a manos del monarca. Existían, además, colonias estables (*katoikíai*) dispuestas como una ciudad y fortificadas pero sus habitantes no tenían plenos derechos de ciudadanía. Existían también otras diferencias, inicialmente considerables, según la diversa procedencia de sus habitantes. En las colonias militares se trataba normalmente de soldados macedonios (o griegos). En otras ocasiones los inmigrantes civiles fundaban ciudades filiales de antiguas metrópolis griegas. Algunas ur-

bes surgían a través de lo que se llamaba *synoikismós*, es decir, la agrupación de varias comunas y localidades pequeñas formando una ciudad. En estos casos se trataba frecuentemente de núcleos de población no griega, y lo mismo ocurría con la deportación masiva de grupos enteros. De esta forma, muchos judíos de Mesopotamia se instalaron en Asia Menor por obra de los seléucidas (cf. Josefo, *Ant.* 12,148). Finalmente surgieron nuevas ciudades que se construyeron sobre los cimientos de otras más antiguas. Adquirían entonces una organización nueva y adoptaban un nombre distinto, siendo dotadas con nuevos derechos, aunque en algunos casos llegó a prevalecer, más tarde, el nombre antiguo de la ciudad. De esta manera se volvió a fundar Edesa con el nombre de Antioquía, Nísibis con el mismo nombre de Antioquía y Ecbátana con el de Epifanía. De la misma forma algunas ciudades que ya existían fueron helenizadas, como es el caso de Uruk-Warke, que tomó el nombre de Orchoi, pues tenía un importante grupo de población griega, aunque la administración permanecía en manos de los nativos.

Seleuco I fundó Seleucia del Tigris (no lejos de la actual Bagdad) como capital de su imperio. Su prosperidad se basó en haberse convertido en centro bancario y comercial entre oriente y occidente, ocupando así el puesto de Babilonia. El número de sus habitantes se calcula en unos 600.000. Cuando Seleucia cayó bajo el poder de los partos, mantuvo su independencia como ciudad griega. La ciudad fue finalmente destruida en las campañas de los romanos contra los partos, en primer lugar bajo el mando de Trajano, y luego definitivamente en el año 164 d. C. Seleuco I fundó en el año 300 a. C. a orillas del Orontes la ciudad de Antioquía, que a su muerte llegó a ser la capital en lugar de Seleucia. La ciudad vivió un primer período de esplendor bajo Antíoco IV Epífanes, siendo conquistada en el 64 a. C. por Roma. Bajo la dominación romana se desarrolló con gran magnificencia como capital de Siria y se convirtió en un importante centro cultural. Aquí se fundó también la primera comunidad cristiana helenística. Esta ciudad, aunque castigada con frecuencia por terremotos y codiciosamente ambicionada en las luchas entre romanos y persas, y entre Bizancio y los árabes, conservó una gran importancia hasta la Edad Media.

b) *Planificación urbana y arquitectura*

Las ciudades helenísticas eran parecidas a las de la Grecia clásica y en su planificación urbana y arquitectónica seguían el modelo tradicional de aquellas. Dentro del recinto urbano, rodeado

por una sólida muralla, se encontraba además de las casas de los ciudadanos un ágora, o plaza, en la que se hallaban los templos, los edificios de gobierno (*bouleutérion, prytaneîon* y archivo), un teatro y un odeón, el gimnasio y varias fuentes. En Jonia en el s. V a. C. se había desarrollado una concepción urbana que llevaba el nombre del arquitecto Hipódamo de Mileto y que se basaba en una red rectangular de calles que dividían toda la ciudad en barricadas de la misma magnitud. Hipódamo había construido, de acuerdo con estas ideas urbanísticas, el Pireo (ciudad portuaria de Atenas) y Turios (en Italia meridional). Esta planificación urbana se convirtió en modelo para la fundación de las nuevas ciudades en la colonización helenística. Constituyen ejemplos típicos las ciudades de Alejandría, Europos, Damasco y Alepo. Esta concepción urbana se impuso también en el Asia Menor griega, como por ejemplo en Mileto, la patria de Hipódamo, y en Priene, cuya planificación de las calles se consideró ejemplar, precisamente porque la concepción hipodámica se llevó a cabo con todo rigor a pesar de que la ciudad estaba emplazada en las faldas de una empinada colina.

Comparándolas con las de la Grecia clásica, en las ciudades helenísticas se observan ciertos cambios, algunos de los cuales proceden de los planteamientos urbanos hipodámicos pero que reflejan también circunstancias sociales y económicas. La mayoría de las ciudades antiguas tenían una acrópolis, que en otros tiempos era el castillo real fortificado y que más adelante el espíritu democrático adornó con edificios representativos destinados a templos. Esta acrópolis faltaba frecuentemente en las ciudades helenísticas. La presencia de un castillo perfectamente fortificado en el interior de la ciudad, en el que los ciudadanos se podían refugiar en el caso de que cayeran las murallas pero en el que también se podía instalar un tirano, haciéndose sin dificultad fuerte en contra de la ciudadanía, no se compaginaba del todo con la idea que tenían de su propia ciudad. De esta manera desaparecieron las acrópolis, o sólo se fortificaban de manera superficial (hasta la época bizantina no fueron reconstruidas las fortificaciones de las acrópolis), mientras que se confiaba totalmente la defensa a las murallas de la ciudad. Estas rodeaban el territorio urbano formando un círculo irregular que incluía grandes superficies no habitadas si ello favorecía la defensa (a diferencia de las fundaciones romanas donde las murallas eran construidas formando un cuadrilátero, siguiendo la estructura de los campamentos militares). Las murallas de las ciudades, muchas veces de dimensiones colosales, se edificaban con grandes portones y bar-

bacanas construidos a base de bloques de piedra tallada, (en cuyo interior se acumulaban materiales de manpostería y tierra), pues tenían que resistir las máquinas de asedio de aquella época, altamente desarrolladas. La construcción de las ciudades exigía por parte de los ciudadanos un considerable dispendio de energías y gran sentido de colaboración.

El ágora era, en la época clásica, una plaza de formas irregulares que servía como centro de la vida política y económica. El templo, el mercado y las galerías comerciales juntamente con los edificios del gobierno y la administración se levantaban en torno a esta plaza, pero dejaban espacios suficientes como para que el ágora estuviese abierta por todas partes a las calles importantes. En las ciudades helenísticas el ágora adquirió la forma de una plaza cuadrangular flanqueada por todos lados por edificios y pórticos. Estaba por consiguiente separada del resto de la ciudad, con la cual se comunicaba normalmente a través de dos accesos, en los cuales se levantaban en la época romana fastuosas puertas. A menudo se construía también un ágora oficial, separada de la plaza del mercado en la que se encontraban los edificios de la administración y los templos, de manera que las ciudades grandes tenían varias ágoras. La destinada al comercio y a las compras tomó la forma de un mercado cubierto. En las plazas oficiales se multiplicaron y ampliaron los pórticos, dotándolos, a veces, de una doble columnata interior. Estos pórticos constituían el centro de la ciudad helenística y tenían acceso a ella todos los habitantes para realizar sus operaciones comerciales o para su descanso y entretenimiento. También eran lugar de reunión donde se mantenían discusiones públicas o privadas, o se instalaban galerías de cuadros y exposiciones. El ágora era también el lugar de las disertaciones de los filósofos y predicadores religiosos.

Los templos y los edificios públicos tenían que ajustarse también a la forma de cuadrilátero al igual que la red de calles. Cuando los edificios principales no se encontraban en el ágora, como ocurría con los templos, con el *buleuterion* (edificio o dependencias donde tenían lugar las reuniones del Consejo) y con el *prytaneîon* (locales para los magistrados, con el fuego sagrado), se les adjudicaba una, dos o tres barriadas. Los grandes santuarios podían estar situados también a extramuros de la ciudad, en algún lugar reseñado por la tradición religiosa, como era el caso del famoso templo de Artemisa en Efeso (*Hech* 19,23 ss).

También los teatros, en la medida de lo posible, se acomodaban al rígido sistema de calles. Si dentro de las murallas de la ciu-

dad se hallaba un montículo o una colina, las filas de los asientos se adaptaban al terreno. Se conservan, sin embargo, teatros, especialmente de la época romana, en los que las filas de asientos se colocaban escalonadamente alcanzando una altura considerable, sostenidas por terrazas y altas bóvedas. El proscenio era en el período helenístico una parte integrante del teatro, es decir, servía de escenario en el que se hacían las representaciones, aunque también se utilizaba para este fin la «orquesta», que tenía forma circular y más tarde semicircular. La «orquesta» se convirtió más adelante en un redondel que se podía llenar de agua para representar allí batallas navales. Pero esto es algo que quedaría reservado a la imaginación de los romanos.

Entre las construcciones de las ciudades helenísticas que incluso hoy día llaman más la atención, están los gimnasios. En otros tiempos eran campos de deportes rodeados de edificios emplazados de manera irregular. En este período, sin embargo, constituían unidades arquitectónicas bien diseñadas, a base de un gran atrio en forma de peristilo que rodeaba por todas partes el campo de deportes. Uno o varios lados de la columnata comunicaba con salas, más o menos grandes, dedicadas a las finalidades más diversas: vestuarios y salas de unciones y baños, salones recreativos y de reuniones, aulas, espacios destinados al culto y, más tarde, también bibliotecas. Los gimnasios tenían a veces proporciones gigantescas. El gran gimnasio del puerto de Efeso, construido en la época imperial romana, tenía un campo de deportes y de entrenamiento de 200 × 240 m. Cada ciudad tenía, además, su estadio, situado la mayoría de las veces a extramuros de la ciudad. En uno de sus extremos solían tener unas instalaciones en forma semicircular que podían ser utilizadas como un pequeño teatro. Los estadios fueron dotados en esta época de filas de asientos fijos, lo cual no era habitual en tiempos anteriores.

En lo que atañe a las casas de las ciudades helenísticas, existía toda una gama de modelos de los que no nos podemos ocupar aquí con detención. Las casas tenían también que adaptarse a la planificación urbana hipodámica. Se pueden encontrar dos, cuatro o incluso más viviendas en una misma manzana, aunque dentro de una ciudad el número de casas de cada manzana era, en principio, igual, ya que cada ciudadano tenía a su disposición el mismo espacio para la construcción de su vivienda. Este principio se quebrantó con el paso del tiempo. Las casas de los ciudadanos ricos podían abarcar toda una manzana, pudiendo llegar hasta el barrio vecino al ocupar una calle accesoria. En las localidades donde no existía una planificación urbana rectangular, se

podían encontrar calles tortuosas (Delos sería el ejemplo más conocido) con casas ricas y pobres, grandes y pequeñas, en una variopinta mezcolanza. Entre los diversos modelos se impuso como patrón fundamental el tipo de casa con peristilo: diversas habitaciones de variados tamaños rodeaban un patio interior descubierto, limitado por columnas, en el que estaban situadas, a veces artísticamente, unas cisternas. Las ventanas raras veces daban a la calle y las habitaciones comunicaban con el patio interior, del cual les llegaba la luz y la ventilación. Tampoco eran infrecuentes las casas de dos pisos. El patio interior podía estar recubierto de artísticos mosaicos, y muchas habitaciones de estas casas estaban asimismo decoradas con mosaicos y frescos.

El aspecto de estas ciudades se conservó en su conjunto durante la época imperial romana. Los cambios y las innovaciones que aportaron los romanos se acomodaban perfectamente a los elementos existentes en el conjunto urbano. Por lo menos una o dos calles en cada ciudad, que casi siempre se cruzaban, se convirtieron en elegantes arterias principales engalanadas con edificios fastuosos y pórticos. El ágora se fue igualando al foro y quedó embellecida con puertas monumentales. Los acueductos contribuían a cubrir las necesidades crecientes de agua de las ciudades. Los gimnasios se transformaron en termas. Artísticas fuentes sustituyeron a los pozos de otros tiempos que se utilizaban para menesteres más prácticos. Los inicios de este período de reconstrucción y restauración coinciden con la época inicial de la expansión del cristianismo en las grandes ciudades de la mitad oriental del imperio. Esta época trajo también a las ciudades helenísticas muchos puestos nuevos de trabajo y una gran prosperidad.

5. LA AGRICULTURA

Para 2.5

M. Schnebel, *Die Landwirtschaft im hellenistischen Àgypten*, MBPF7; München, Beck, 1925;

A. Jardé, *Les céréales dans l'antiquité grecque I: La production*, Paris, Boccard, 1925;

K. D. White, *Roman Farming*, London, Thames a. Hudson, 1970;

J. Scarborough, *Facets of Hellenic Life*, Boston, Houghton Mifflin 1976, p. 31-69.

a) *La situación de la producción agrícola*

Todos los países de los imperios helenísticos incluían territorios donde existía una abundante producción agrícola. Unica-

mente Grecia, a pesar de tener una agricultura muy desarrollada, no era capaz de producir suficiente como para alimentar a su propia población y por eso estaba siempre supeditada a la importación de grano. Los principales territorios de donde procedían las importaciones fueron el sur de Rusia y Tracia. Pero el suministro de ambas regiones fue muy precario a partir de la invasión de los celtas. Los restantes territorios exportadores, como Chipre, Fenicia y la Cirenaica, estuvieron al principio de la época helenística en poder de los ptolomeos, gracias a lo cual consiguieron un control sobre el mercado griego. Simultáneamente los ptolomeos aumentaron la producción egipcia de cereales, de forma que Egipto podía exportar grano en grandes cantidades. A partir de entonces este país siguió siendo, incluso en la época imperial romana, una de las principales regiones productoras de grano, con lo cual el control del mercado egipcio se convirtió en pieza importante del dominio del Mediterráneo. Egipto mismo no estaba supeditado a la importación de productos agrícolas, pero la fertilidad del país dependía del Nilo, como principal fuente de riego. El imperio seléucida por su parte reservó territorios de las características más dispares para la producción agrícola y tenía que equilibrar las diferencias por medio del comercio interior. Precisamente aquí surgieron dificultades al irse desmoronando, cada vez más, el imperio seléucida.

b) *Innovaciones en la producción agrícola*

En la época helenística aumentó muchísimo la superficie aprovechada agrícolamente. En Grecia se emprendieron varios intentos de desecación de terrenos pantanosos. Lo mismo se puede afirmar de Egipto con respecto a El Fayum, y es de suponer que los seléucidas favorecieron intentos parecidos en Mesopotamia. Para este tipo de trabajos el rey ponía a disposición técnicos e ingenieros. Con la fundación de nuevas colonias, pasaron a manos de los colonos muchas tierras que hasta entonces no habían sido explotadas. Se roturaron también nuevos campos de los territorios reales, que se adjudicaron a particulares por la vía del arrendamiento, de la venta o del alquiler, para la creación de nuevas haciendas y granjas.

No se conoce nada del imperio seléucida en relación con la mejora de métodos agrícolas o con la utilización de mejores instrumentos técnicos. Los seléucidas, a diferencia de los reyes de Egipto, no planificaban la economía. Sí es cierto que en los campos que cultivaban los colonos griegos se produjeron muchos adelantos (algo parecido a las innovaciones del Egipto), mientras

que cambiaron poco las cosas en los terrenos de los templos y en los latifundios que continuaron en manos de los antiguos propietarios trabajados por los agricultores nativos. Los reyes persas habían aclimatado plantas del Oriente en Asia Menor, y es probable que los seléucidas continuaran estos ensayos. Sin embargo los árboles frutales persas como los melocotoneros, los albérchigos y las cerezas no llegaron a aclimatarse en el Mediterráneo hasta la época romana, lo cual tuvo lugar en Italia. Lo mismo puede decirse de la mayoría de los cítricos hasta la época imperial.

Sobre Egipto se ha conservado una información más completa. Los griegos aportaron instrumentos de hierro que sustituyeron a los utensilios de madera (rejas de arado, azadas, palas) utilizados hasta entonces. También se remonta a los ptolomeos la introducción de la noria (que incluso hoy en día se utiliza, designándose con la palabra árabe sakijeh). Este artilugio permitía un riego más eficaz que el tradicional transporte humano del agua. Para la elaboración de los frutos de las cosechas se emplearon también máquinas que fueron descubiertas por los griegos o mejoradas por ellos. Los ptolomeos introdujeron toda una serie de nuevos productos agrarios, y en otros casos mejoraron o ampliaron la producción existente. Se aclimataron al país nuevas clases de frutas (manzanas, nueces, ajos) y se mejoraron las variedades de verduras tradicionales. En la época de los faraones se producía poco vino, pues la bebida nacional egipcia era la cerveza. Los ptolomeos aumentaron la superficie del cultivo de la vid y, además, se importaron cepas de Grecia y Asia Menor. Hasta entonces se había cultivado el olivo fundamentalmente para el consumo directo de aceitunas. Los ptolomeos cuidaron de que en adelante se produjera aceite de oliva para cubrir con él las propias necesidades de aceites vegetales (los aranceles de importación para aceites extranjeros llegaban hasta el 50 %). Se importaron rebaños de ovejas de Asia Menor y de los países árabes, con objeto de producir una lana mejor, pues los griegos, que estaban acostumbrados a ella desde su patria, no querían renunciar a su vestimenta tradicional. Para la cría de cerdos, caballos y asnos trajeron a Egipto sementales de otros países. Los reyes intentaron también aclimatar los productos egipcios a otros países que se hallaban bajo su soberanía. De esta manera llegaron en aquella época a Siria meridional y a Palestina plantas típicamente egipcias, como habichuelas, guisantes, mostaza y las calabazas.

Los soberanos de Pérgamo siguiendo el modelo egipcio-ptolemaico, intervinieron en la planificación y ejecución de la agricultura, intentando racionalizar los cultivos y aumentar su

rendimiento. De la misma manera se interesaron por la mejora de las razas en la ganadería. Los reyes de Pérgamo eran famosos por sus yeguadas.

6. LA MANUFACTURA Y LA INDUSTRIA

Para 2.6
M. I. Finley, *Technical Innovation and Economic Progress in the Ancient World* Economic History Review 2, 18 (1966) 29-44;
R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology* I-IX, Leiden, Brill, 1955-1964;
H. Diels, *Antike Technik Sieben Vortrage,* Leipzig, Teubner; 1920 (reedición 1965);
T. R. Glover, *Greek Byways,* Cambridge, Univ. of Cambr., 1932, pp. 58-77;
C. Roebuck (ed.), *The Muses at Work Arts, Crafts and Professions in Ancient Greece and Rome,* Cambridge, Mass., MIT, 1969;
J. G. Landels, *Engineering in the Ancient World,* Berkeley, Univ. of Calif., 1978.

a) *La minería y la industria del metal*

La necesidad de metales, sobre todo de oro, plata, cobre (para la producción de bronce) y de hierro era muy grande en los Estados helenísticos. Pero su obtención se hallaba limitada a las pocas fuentes conocidas, por lo que tenía mucha importancia el hallazgo de yacimientos nuevos. El mismo Alejandro llevaba en su ejército a expertos en minas que tenían el cometido de buscar nuevos yacimientos de mineral. En Grecia, la mayoría de los yacimientos de hierro se hallaban agotados y las ciudades griegas se veían supeditadas a la importación de ese metal ya desde la época clásica. Macedonia, sin embargo, todavía tenía en las minas de Tracia algunas reservas (incluso de oro) y podía cubrir por sí misma una gran parte de sus necesidades. Egipto tenía abundantes existencias de metales, mientras pudo disponer de sus posesiones de Siria meridional y de Asia Menor. En Chipre y en Palestina había hierro y cobre (aunque las minas de este último mineral en la península del Sinaí se cerraron debido al mayor rendimiento de los yacimientos de Chipre), mientras que el oro procedía de las minas de Egipto meridional y de Nubia. El imperio seléucida poseía numerosos yacimientos extendidos por todo su inmenso territorio. Los seléucidas se procuraban el oro de Siberia, pero después del levantamiento de los partos, este oro sólo llegaba hasta Bactriana. Tras la pérdida de las provincias occidentales, quedó cortado también para los seléucidas el suministro de plata desde las minas minorasiáticas. Los reyes de Asia Menor controlaban también las minas de hierro de manera que, finalmente, los seléucidas sólo tenían los yacimientos de cobre e hierro de Siria meridional que en otros tiempos fuera egipcia.

La técnica de la minería continuó siendo la misma en toda la época helenística y romana, y nos es bien conocida por las minas de Laurion en Atica, del s IV a. C , y que han sido perfectamente estudiadas Durante el Helenismo tampoco se hizo gran cosa para beneficiar a los mineros, por lo que apenas había trabajadores libres en las minas La mayoría de las veces se utilizaban esclavos, prisioneros y penados, y junto a ellos, a veces, también la población nativa, a la que se obligaba a trabajar.

Los métodos de elaboración del metal habían alcanzado un gran nivel ya antes de la época helenística. Esta elaboración no fue objeto de una industrialización masiva, sino que quedó en manos de pequeñas empresas familiares. Pero muchas de ellas se habían especializado en la fabricación de unos pocos artículos de cada clase. Debido a la gran demanda de material bélico, la fabricación masiva de armas, que los reyes almacenaban en grandes cantidades en sus arsenales, era la rama más importante de la industria del metal. También se fabricaron en gran escala utensilios domésticos. El mejor acero provenía de Asia Menor, aunque la India (también el acero damasceno, que se hizo famoso más tarde, era de procedencia india) continuó siendo famosa durante la Antiguedad por la fabricación de sus excelentes artículos de acero. En Egipto, ya en la época prehelenística, había alcanzado un gran esplendor la fabricación de recipientes de oro, plata y cobre, tanto para la demanda interior como para la exportación. Esta, sin embargo, tuvo que sufrir la competencia de los antiguos centros fabriles de Siria, Asia Menor oriental y Armenia, y especialmente la de los famosos talleres de los Calibios en la ribera sudoriental del Ponto. La toréutica persa continuó también teniendo éxito e influyendo en gran manera en el estilo helenístico.

b) *Industria textil*

La mayoría de los artículos textiles de uso común continuó elaborándose en las casas particulares. Las empresas pequeñas y familiares eran las que abastecían localmente la demanda La exportación no existía más que para las telas más finas y para las prendas de lujo Los sistemas de fabricación quedaron anclados en los métodos tradicionales y no se conocen innovaciones técnicas en la época helenística Una excepción la constituye el telar vertical que nació en Egipto y llegó a generalizarse, al principio de la época romana, en Italia y en Grecia. Los libros del filósofo Bolos de Mendes (s. II a. C) sobre el arte del teñido, con recetas para imitar tintes y telas preciosas, demuestran que existía un

gran interés por los métodos de teñido. Estos libros se copiaron y se extractaron múltiples veces y parte de este material emergió luego en la pseudociencia de la alquimia.

Los países orientales fueron pioneros en la fabricación de materias textiles, continuando una tradición anterior a la época helenística. La contribución griega a este respecto fue la mejora de la calidad y la mayor difusión de los productos de lana, para satisfacer la demanda de los griegos en Oriente. En Egipto se daba bien el lino, pero escaseaba en otros países. El famoso tejido de lino llamado *býssos* procedía de los telares reales y también, al igual que en tiempos antiguos, de los talleres de los templos. Era muy codiciado y apreciado en todas partes, sin embargo la mayoría de los motivos ornamentales no eran ya egipcios, sino griegos. Artículos de exportación muy apreciados eran las alfombras egipcias y babilónicas. La seda, desde tiempos de Alejandro, se importaba regularmente de China y se reelaboraba en Fenicia, para desde allí venderse a los países occidentales. La fabricación de seda propia se puso en marcha a pequeña escala en Cos. Las sedas fabricadas allí (que no eran de la misma calidad que la seda china auténtica) se conocían como «telas de Cos». Se manufacturaban en grandes factorías en las que las esclavas realizaban la mayor parte del trabajo. Los reyes de Pérgamo estimulaban la calidad y la difusión de la fabricación textil. Algunas pequeñas ciudades de su territorio producían alfombras para la exportación. Pero Pérgamo era sobre todo famosa por su producción de cortinajes y brocados. Su fabricación se llevaba a cabo en los grandes talleres reales en los que trabajaban esclavos, especialmente mujeres.

c) *La cerámica y el vidrio*

Para 2.6 c
A. Engle (ed.), *Readings in Glass History* I-IV, Jerusalem, Phoenix, 1973-1974.

Los artículos de cerámica de uso común se fabricaban y vendían en alfarerías locales. La cerámica de formas artísticas procedía, en su mayor parte, de las viejas ciudades griegas. En el s. III a. C. era todavía muy importante la exportación de estos artículos. Desde Grecia se exportaba a todos los países del Oriente, y desde Sicilia, sobre todo a Egipto. Pronto se hicieron en Oriente imitaciones de las formas y de la decoración griegas, aunque más tarde se adoptaron, en su lugar, formas nativas. Egipto exportaba con gran éxito motivos griegos pero con rasgos egipcios. Al principio de la época helenística la cerámica ática más frecuente hasta

entonces era la de figuras rojas, pero fue sustituida por piezas barnizadas en negro sin dibujos figurativos. Durante el Helenismo se produjeron también vasijas con diversas ornamentaciones sobre un fondo claro. Sin embargo las vasijas valiosas ya no interesaban tanto porque el arte de la grabación en metal (la toréutica) había suplantado a la cerámica. Los recipientes de oro, de plata y de bronce con artísticos relieves comenzaron a adornar profusamente las casas de los ricos. Esto influyó en la cerámica en relieve que aparece a partir del año 250 a. C., en la cual se imita el arte toréutico. La influencia oriental apareció también en la cerámica de fayenza (vasijas de gres cocido provistas de una capa de cristal).

Apenas se fabricaba vidrio en Grecia, a pesar de que se conocía desde hacía mucho tiempo. La mayoría de los artículos de cristal procedían de Egipto y de Fenicia. Egipto era un centro antiquísimo de la fabricación del vidrio. En la época de los ptolomeos esta industria se renovó y promocionó, sobre todo la fabricación de piezas de lujo (jarrones y fuentes) y de perlas artificiales (como sucedáneo de las piedras preciosas), casi todas para la exportación. El imperio seléucida continuó en Siria la tradición persa de la fabricación de bandejas de vidrio decoradas en oro. Todos estos productos se realizaban con vidrio fundido que se trabajaba y moldeaba al enfriarse. El descubrimiento del soplado coincide con los inicios de la época romana. Este descubrimiento revolucionó la elaboración del vidrio e hizo posible que en adelante los centros de fabricación (Italia, Siria y Egipto) pudieran producir grandes cantidades de artículos baratos de uso corriente para la exportación.

d) *Materiales para escribir y libros*

Para 2.6 d. Textos

Barrett, *Background, 3-29,*

J. Plettky, *Sources on the Earliest Greek Libraries (with the Testimonia),* Amsterdam, Hakkert, 1968.

Para 2.6 d: Estudios

W. Schubart-E. Paul, *Das Buch bei den Griechen und Romern,* Berlin, de Gruyter, 1962;

F. C. Kenyon, *Books and Readers in Ancient Greece and Rome,* Oxford, Clarendon [2]1951;

D. Diringer, *The Hand-Produced Book,* New York, Philosophical Library, 1953, 228-274;

H Widmann, *Buchformen, Buchherstellung und Buchvertrieb im alten Griechland und Rom,* Munchen, Munch Arbeitsgem. d. Verlagsherst., 1966;

T. Kleberg, *Buchhandel und Verlagswesen in der Antike,* Darmstad, Wiss Buchg., [3]1969,

M. A. Hussein, *Origins of the Book Egypt's Contribution to the Development of the Book from Papyrus to Codex,* Greenw., CT, N. York Graphic Society, 1972;

C H. Roberts, *Books in the Greco-Roman World and in the New Testament,* en *Cambridge History of the Bible* I, pp., 48-66

En la antigüedad se utilizaron para la escritura los materiales más diversos: madera, piedra, tablas de cera y arcilla, trozos de ce-

rámica (óstraca) y diferentes metales (en Qumrán se ha encontrado un rollo de cobre). Pero únicamente el cuero (*vellum*) y el papiro tuvieron una amplia difusión en la época helenística y romana, siendo objeto de una producción de tipo comercial. La cuestión si se utilizaba un material u otro dependía de la política económica de los monarcas helenísticos. Egipto era el país de origen del papiro. El Estado tenía el monopolio absoluto de este material, y lo producía en grandes cantidades y en calidades diferentes, desde el finísimo papel de lujo hasta el basto para envolver. Se preocupaban además de que el papiro se pudiese exportar al extranjero a un precio bastante económico. Sin embargo, en ocasiones, algunos países ponían barreras a la importación como ocurrió en Siria durante mucho tiempo, más tarde en Pérgamo, y en el imperio seléucida. Por este motivo se usaba como material para escribir el cuero (o pergamino, cf. más adelante), que también era conocido en todas partes. El imperio seléucida era autárquico en la producción de este material y procuraba no depender de la producción egipcia de papiros.

El papiro se fabricaba con la médula de la planta del mismo nombre, una especie de caña de una altura de 4 ó 5 m. que prolifera en las aguas quietas y en los terrenos pantanosos del delta del Nilo. El tallo de unos 5 cm. de diámetro se troceaba en cortes de unos 30 cm., que se abrían en sentido longitudinal. Entonces se cortaba la médula en tiras finas y se colocaban unas al lado de otras encima de un soporte firme. Encima de la primera capa se ponía otra cruzada, en la que las tiras de papiro estaban colocadas empezando por la esquina derecha. El jugo de la planta hace las veces de pegamento al presionar o golpear su hoja. En la cara que se utiliza para escribir, las tiras van de derecha a izquierda, paralelamente a la escritura. A esta cara se le llamaba «recto». En la cara inversa («verso») también se podía escribir, aunque resultaba más incómodo porque las tiras se hallaban perpendiculares a la escritura. El papiro era más apropiado para la producción de rollos que de códices, pues en los primeros se utilizaba solamente una cara para escribir mientras que en los segundos, ambas.

Cuando el material de escritura es el cuero (*vellum* = pergamino) se utilizaba piel de ganado vacuno, de asnos, ovejas y cabras. Para la confección de los pergaminos más finos se empleaba la piel de los animales recién nacidos. La piel no se curtía, sino que se introducía durante varios días en un baño de cal, entonces se eliminaban los pelos, se limpiaba, tensaba y secaba y finalmente se pulía con piedra pómez y creta. Igual que ocurría con los papiros, existían calidades muy diversas. A Eumenes II de Pérgamo se

le atribuye la introducción de un método especial de elaboración. De ahí procede el nombre de pergamino del latín *pergamina (charta)*, es decir, «papel de Pérgamo». Plinio el Viejo refiere en su *Historia Natural (Hist. Nat.* 13,21 s) que Eumenes II quería traer de Egipto, para la biblioteca de Pérgamo, grandes cantidades de papiro. Sin embargo el rey egipcio (Ptolomeo V), celoso de este proyecto, declaró, sin más, un embargo de papiros contra Pérgamo, con lo que obligó a Eumenes a buscar otro material para la creación de su biblioteca. Entonces inventó el pergamino, a base de pieles de animales. Esta historia es probablemente una mera leyenda, pero hay que reconocer también que los reyes de Pérgamo tenían interés en ser independientes de Egipto, desde el punto de vista económico. A parte de eso, es sabido que en otros campos contribuyeron al perfeccionamiento y a la promoción de la producción industrial. Sea como fuere, Pérgamo produjo el pergamino en grandes cantidades, no sólo para la formación de su propia biblioteca, sino también para la exportación.

El formato de libro más ampliamente usado en la Antigüedad era el rollo. Para confeccionarlo se pegaban varias hojas de papiro hasta que se alcanzaba la anchura deseada. Cuando se empleaba el pergamino se cosían las piezas necesarias. La largura normal de un rollo escrito era de 6 a 10 m. y su anchura de 25 a 30 cm. El rollo se escribía formando columnas a ser posible del mismo número de líneas y de la misma anchura. En las partes de arriba y abajo se dejaban márgenes libres y entre las columnas había también el correspondiente espacio de separación (aquí venían a menudo las correcciones y las notas marginales). La denominación latina de «volumen», de *volvere,* proviene de la operación de enrollar, cuando se utilizaban estos libros. La limitación lógica en la largura de los rollos —de lo contrario no se podrían manejar fácilmente— provocaba la división de las obras de los autores antiguos en «libros» o «volúmenes». Los libros más amplios del Nuevo Testamento cabían, escribiendo con letras normales, en un rollo. Por esta razón fue necesario repartir en dos libros la amplísima obra de Lucas, el *Evangelio* y los *Hechos.*

En la época cristiana primitiva el rollo fue sustituido por el códice, que era más manejable que el incómodo rollo, y podía contener más de un volumen. Para su confección se juntaban varias hojas, se doblaban por el medio, se cosían y encuadernaban, normalmente en piel. Los antiguos códices se designan según el número de hojas en cada unidad, por ejemplo: «un códice de cuatro pliegues» = ocho hojas o «quaternión». El papiro no era tan bueno para este uso como el pergamino, porque se podía romper

fácilmente por el medio (por eso, a veces, las junturas se reforzaban con pergamino) y porque entonces había que escribir en el reverso, lo cual no solía ocurrir en los rollos (aunque también hay ejemplos de esto, en cuyo caso se llaman opistógrafos). Es posible que fueran los cristianos los primeros que comenzaron a producir y a utilizar códices por razones prácticas y litúrgicas. Entre los libros papiráceos que se han encontrado del s. II d. C., la mayoría de los códices contienen textos cristianos mientras que la mayoría de los rollos presentan textos paganos. Es sorprendente que, a diferencia de lo que ocurría con los papiros literarios, para copiar los libros neotestamentarios se utilizasen, hasta entrado el s. IV d. C., únicamente papiros con formato de códice. Aunque entre los paganos cultos el rollo de papiro estuvo considerado durante mucho tiempo como el formato más elegante de libro consiguió por fin imponerse el códice de pergamino. Tenía muchas más ventajas que el papiro (y sobre todo más que el rollo de ese material), pues era más práctico y duradero, y se podía escribir sin dificultad por ambas partes. El que el papiro consiguiese extenderse tanto como material normal de escritura y lograse mantenerse durante tanto tiempo, hay que atribuirlo, en definitiva, a la política económica de los ptolomeos. El papiro, producido y usado tradicionalmente en Egipto, no sólo resultaba más barato para satisfacer el enorme consumo de su propia administración (correspondencia oficial, listas de impuestos, estadísticas, documentos, contratos), sino que compensaba también por las exportaciones, saneando de esta forma la balanza comercial exterior. Una vez que se puso de moda en el mundo mediterráneo la utilización del papiro, mantuvo su primacía durante muchos siglos. Con la aparición del códice como formato más usual —en lo cual los cristianos tuvieron una participación considerable, como hemos ya dicho— el pergamino, mucho más apropiado para estos menesteres, se convirtió en el material más utilizado hasta que en la alta Edad Media fue finalmente desbancado por el papel, que se había dado a conocer a través de China.

En la Grecia clásica existía ya la producción comercial de libros. En cada escritorio (*scriptorium*) un grupo de amanuenses profesionales escribía al dictado (de aquí procedía toda una serie de faltas de escritura y de corruptelas textuales de las que se ocupan los críticos textuales), siendo pagados de acuerdo con el número de líneas escritas. Posteriormente se utilizaron esclavos para este menester. Para la confección de estos libros se empleaba la escritura uncial, a base de letras mayúsculas estilizadas, que se escribían discontinuamente, sin ligaduras, aunque sin se-

parar las palabras. En la escritura normal se empleaba la escritura cursiva en la que se escribían juntos varios grupos de letras. Así debían ser también los autógrafos de las obras antiguas aunque no se han conservado hasta nuestros días. El precio de los libros dependía del costo del material y de la calidad de la encuadernación y del número de ilustraciones. Los primeros testimonios de ilustraciones se remontan al s. I d. C. En la edad antigua tardía estaban muy extendidas. En la época helenística se emplearon bastante, como por ejemplo en los libros de texto para los artesanos. También a partir del Helenismo los libros llevaban a veces el retrato del autor. El apogeo de la producción comercial libresca tuvo lugar en la época imperial romana. A ello contribuyó la difusión de los escritos cristianos.

7. COMERCIO, SISTEMA MONETARIO Y LA BANCA

Para 2.7
Fraser, *Alexandria,* I, pp. 132-188;
J. Hasebroecke, *Staat und Handel im alten Griechland Untersuchungen zur antiken Wirtschaftsgeschichte,* 1928;
E. Ziebarth, *Beitrage zur Geschichte des Seeraubs und Seehandels im alten Griechland,* 1929;
Id., *Der griechische Kaufmann in Altertum,* 1934.

a) *Intereses comerciales más importantes*

En el mundo mediterráneo, el comercio exterior y el sistema monetario estaban bastante desarrollados ya en el s. VII a. C. El comercio de los fenicios, cartagineses, etruscos y griegos se extendía desde el Atlántico hasta la India. Las conquistas de Alejandro produjeron modificaciones fundamentales ya que vastas regiones que hasta entonces pertenecían a un comercio internacional, se agrupaban ahora en una o varias zonas de comercio interior. Las relaciones comerciales entre los diversos reinos helenísticos se pueden considerar también como de comercio interior, cuyos centros eran ciudades como Mileto, Rodas, Delos y Atenas, en parte independientes de los grandes imperios. En cuanto al comercio exterior, los clientes de esta enorme área de los reinos helenísticos (entre los que pronto se contaría Roma, extendiéndose así esta zona desde el Mediterráneo occidental hasta más allá del Eúfrates), eran pueblos de una cultura y de una estructura económica por completo diferente entre sí, a pesar de que las influencias helenísticas les llegasen esporádicamente. Por el este eran clientes comerciales los indios (más tarde también los partos); por el sur los pueblos de la península arábiga y los libios,

nubios y los etíopes de Africa, por el oeste y por el norte, los pueblos de Europa central y occidental (ilirios y celtas), y por el noreste los escitas y sármatas. En el área del comercio interior, Roma no sólo fue al cabo del tiempo la potencia dominante política y militarmente, sino que desempeñó también un papel cada vez más decisivo como potencia económica. En el comercio exterior predominaba el tráfico de artículos de lujo: piedras preciosas y perlas, tejidos de calidad (seda y algodón), incienso, ungüentos y cosméticos, maderas exóticas y marfil. Por el contrario, los productos alimenticios básicos y los artículos de uso diario se comercializaban, a lo sumo, en el tráfico fronterizo entre los vecinos inmediatos de estos pueblos, quedando, por lo demás, reservados para el comercio interior.

Al principio, en los reinos helenísticos el tráfico de productos alimenticios y de bienes de consumo era extraordinariamente importante para el comercio interior. Esto era debido, por una parte, a la necesidad de cereales de las ciudades griegas y, por otra, a que Egipto y el imperio seléucida necesitaban cubrir sus necesidades de bienes de consumo con la producción manufacturada de la metrópolis griega. Pero esto cambió rápidamente, pues los monarcas pretendieron convertir a sus países en autárquicos, no sólo respecto a las necesidades de productos alimenticios, sino también en relación con los demás bienes de consumo masivo. Mientras que en el interior de los grandes imperios el comercio continuaba floreciente, la aspiración a la autarquía representaba un impedimento fundamental para el comercio con los pequeños reinos y ciudades. Sin embargo nunca se llegó a una verdadera autarquía. Egipto estuvo siempre supeditado a la importación de minerales y madera, y la decadencia del imperio seléucida hizo que volviera a aumentar la necesidad de importar artículos de primera necesidad. Sin embargo, este mercado interior se fue orientando cada vez más hacia artículos especializados de primera calidad, como podían ser los vinos selectos, el aceite de oliva de calidad, los artículos de cerámica o toréutica de gran belleza, etc. El comercio interior recibió a finales de la época helenística un poderoso impulso gracias a la trata de esclavos.

Las ciudades de Grecia continuaban supeditadas a la importación de cereales, madera y minerales. Cada vez les resultaba más difícil aumentar sus propias exportaciones, de forma que en Grecia llegó a ser crónica la falta de materias primas y de productos alimenticios. A pesar de todo, algunas ciudades e islas consiguieron asegurarse una participación importante en el tráfico comercial de tránsito, pues el Egeo era, en el s. III y II a. C., el centro

del comercio mundial y no perdió apenas importancia en la época romana. El intento de Egipto de ocupar el puesto de Atenas en el control del comercio del Egeo, sólo tuvo un éxito parcial y durante un tiempo limitado. Atenas continuó siendo una importante ciudad comercial; Rodas desempeñó un papel preponderante incluso durante la dominación egipcia en el Egeo y Delos fue más adelante casi tan importante como aquéllas, sobre todo gracias al apoyo romano. Efeso y Mileto fueron dominadas por los egipcios sólo temporalmente y pronto volvieron a recuperar su antigua posición. El comercio egipcio nos es bien conocido gracias al descubrimiento de numerosísimos papiros. Egipto importaba metales, maderas para la construcción (para la flota especialmente), caballos y elefantes (para el ejército). El oro, el marfil y los elefantes venían de Africa oriental, por vía marítima, a los puertos del Mar Rojo, aunque a veces llegaban también a través de Nubia y el Nilo. En ocasiones se importaban de Africa esclavos. Egipto se proveía de nardo, de perlas y de coral de Arabia, y conseguía de la India carey, colorantes (índigo), arroz, especias, algodón y seda (a través de las rutas comerciales; cf. *infra*). En la importación de maderas para la construcción y minerales, Egipto dependía de otras potencias comerciales del Mediterráneo. A pesar de los elevados aranceles proteccionistas de la producción propia, también se importaban productos como el aceite refinado de oliva griego. Las principales exportaciones de Egipto eran los cereales y el papiro. Egipto intentaba asegurarse además una cuota en el comercio de tránsito de los productos importados de la India, que eran enviados a los otros países del Mediterráneo a través de Alejandría. Sobre el comercio en el imperio seléucida existe mucha menos información. La demanda de artículos de lujo era más o menos la misma que en Egipto. Naturalmente, la cuota que tenían los seléucidas en el comercio de tránsito de los artículos de lujo orientales debía ser considerable, a pesar de la competencia de Egipto y de las ciudades del Mar Negro. En la época romana el único cambio consistió en la enorme demanda de productos de lujo en Roma e Italia, de lo cual se aprovecharon considerablemente las ciudades comerciales de la cuenca oriental del Mediterráneo.

b) *Las principales rutas comerciales*

Para 2 7 b
L Casson, *Travel in the Ancient World*, London, Allen Unwin, 1974

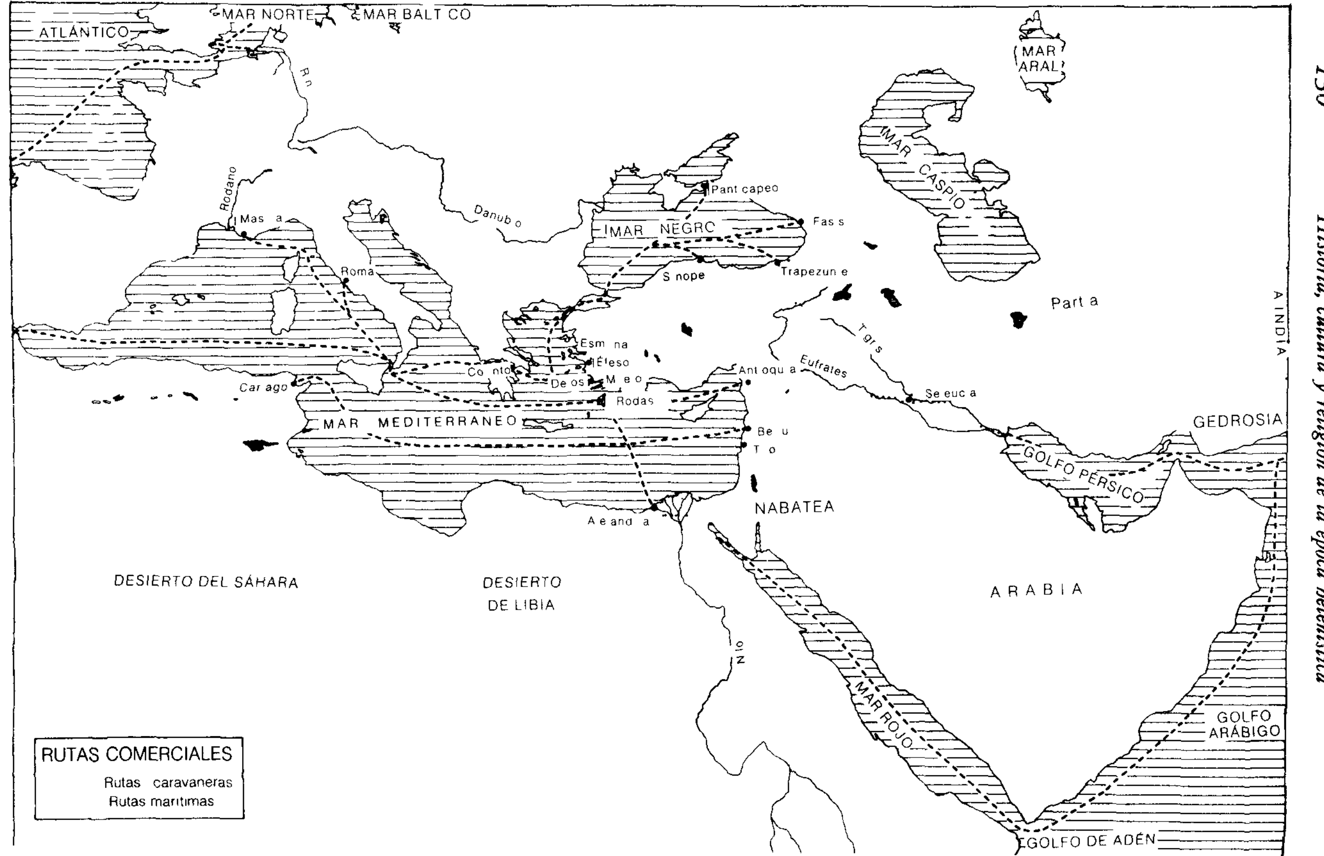
Las más importantes rutas comerciales en la Antiguedad eran las marítimas, tanto las del Mediterráneo y Mar Negro como la

ruta, recién abierta, hacia la India. Por otra parte, también eran importantes las vías terrestres que generalmente eran rutas caravaneras. La navegación fluvial tenía, por el contrario, menor importancia. Unicamente el Nilo, el Tigris y el Eúfrates se utilizaron, a gan escala, para el tráfico comercial. Los peligros de estas rutas comerciales eran múltiples. El comercio se veía continuamente amenazado por conflictos bélicos. El tráfico caravanero, que debía atravesar grandes extensiones desérticas, estaba expuesto a asaltos de ladrones y necesitaba una protección militar que a veces tenían que procurarse las mismas caravanas. En las rutas marítimas del Mediterráneo, los abusos de la piratería eran en ocasiones tan grandes que ponían en tela de juicio la misma existencia del comercio. Durante toda la época helenística no se consiguió jamás poner definitivamente fin a los abusos de la piratería.

Las rutas caravaneras del Oriente terminaban en diferentes puntos del Mediterráneo oriental o del Mar Negro. A partir de ahí, toda la mercancía se transportaba por barcos, haciendo en ocasiones varios transbordos, hasta que alcanzaba su punto de destino. La más septentrional de las rutas caravaneras transcurría por el norte del Mar Caspio hasta el Mar Negro (más tarde fue ésta una de las rutas de la seda china). Este camino estaba controlado por los seléucidas, y adquirió cada vez más importancia cuando la situación de inseguridad del imperio seléucida llegó a suponer un peligro excesivamente grande. Menos frecuentada era otra ruta norteña que transcurría por el sur del Mar Caspio hacia la costa oriental del Mar Negro pasando en sus diversos tramos por regiones controladas por los seléucidas, los partos y los reyes del Ponto. Más al sur estaban los viejos caminos que unían a la India con Babilonia, uno por el norte a través de Bactriana y otro por el sur, a través de Gedrosia y la Pérside. Ambas rutas conducían en la época helenística a Seleucia del Tigris, nudo de comunicaciones comerciales y lugar de reexpedición de mercancías. Mientras los seléucidas mantuvieron su dominio en Oriente estas vías de comunicación estaban bien conservadas y defendidas por razones militares. A partir de aquí, comenzaba a ser difícil el acceso a las rutas marítimas del Mediterráneo, ya que Egipto controló durante un cierto tiempo incluso el puerto de Seleucia en Pieria. Más adelante se utilizaba la ruta que conducía a Antioquía por el curso superior del Eúfrates, a través de Siria —por este camino penetró más tarde el cristianismo en Oriente—, o la vía hacia las ciudades costeras fenicias, a través de Palmira y Damasco. La más meridional utilizaba la ruta marítima de la India al golfo Pérsico.

A partir de ahí y hacia el Mediterráneo las condiciones del ulterior transporte variaban con la situación política. Los comerciantes preferían el camino que iba desde el golfo Pérsico hasta el Mar Rojo, atravesando la península arábiga y el territorio de los nabateos, o hasta Egipto, pasando por la península del Sinaí. Mientras Egipto mantuvo buenas relaciones con los nabateos y estaba en posesión de las ciudades comerciales de Fenicia meridional en el Mediterráneo, consiguió una participación importante en el comercio de tránsito. Sin embargo, los seléucidas intentaron desviar a través de Seleucia del Tigris la mayor parte posible de la mercancía que llegaba al golfo Pérsico. Las guerras de los romanos con los partos por la posesión de Mesopotamia tenían como fin también controlar esta importante ruta comercial. Además, tanto los ptolomeos como más adelante los romanos estaban vitalmente interesados en mantener abierta la ruta marítima hacia la India. Los marinos egipcios habían conseguido, aprovechando los monzones, abrir esta ruta marítima directa a la India desde la costa egipcia del Mar Rojo, rodeando la península arábiga. Con la apertura del canal entre el Mar Rojo y el Nilo, se podían transportar en barco las mercancías indias hasta Alejandría.

Al principio la única ruta para el comercio con el Mediterráneo occidental era la marítima. Entre las ciudades griegas, Corinto era la que más negociaba con Occidente. Después de que César volviese a fundar Corinto, esta ciudad fue nuevamente el más importante emporio comercial entre Oriente y Occidente. Entre Cartago y su metrópoli Tiro, en la costa fenicia, existían desde hacía tiempo estrechas relaciones comerciales. Esta ruta marítima tuvo una importancia creciente durante el Helenismo en la comercialización en Occidente de los productos de lujo de la India y Arabia, creando nuevos mercados en estas regiones con vistas también a proporcionar a los países helenísticos materias primas. De esta forma llegaba azufre del sur de Italia, plata de España y zinc de Bretaña. Esta ruta marítima y todo el comercio con Occidente estaban, como es lógico, cada vez más influenciados por el poderío creciente y por los intereses económicos y comerciales de Roma. Por otra parte, este desarrollo dio lugar también a una expansión del comercio interior mediterráneo, ya que los romanos abrieron Europa occidental al comercio con la cuenca mediterránea, gracias a sus conquistas en Occidente y a la ampliación de la red viaria, aunque en principio fuera llevada a cabo con fines militares.


MAR NORTE
MAR BALT CO
ATLÁNTICO
MAR ARAL
Rodano
Danub o
Pant capeo
IMAR CASPIO
IMAR NEGRC
Fas s
Mas a
Roma
S nope
Trapezun e
Part a
Esm na
Éfeso
Co nto
De os
M e o
Rodas
Ant oqu a
Eufrates
T gr s
Se euc a
Car ago
MAR MEDITERRANEO
Be u
T o
GEDROSIA
A INDIA
GOLFO PÉRSICO
NABATEA
A e and a
DESIERTO DEL SÁHARA
DESIERTO DE LIBIA
ARABIA
MAR ROJO
GOLFO ARÁBIGO
GOLFO DE ADÉN
RUTAS COMERCIALES
Rutas caravaneras
Rutas marítimas

c) *La moneda y el sistema monetario*

Para 2.7 c

K. Christ, *Antike Numismatik Einfuhrung und Bibliographie,* Darmstad; Wiss. Buchgess , 1972;

C. M. Kraay - M. Hirmer, *Greek Coins,* N. York, Abrams, 1966.

— Sistemas monetarios —

Monedas griegas		
1 talento	=	60 minas
1 mina	=	50 estateros (oro)
1 estáter	=	2 dracmas (plata)
1 dracma	=	6 óbolos (bronces)

Monedas romanas		
1 aúreo (oro)	=	25 denarios (plata)
1 denario	=	4 sestercios
1 sestercio	=	2 dipondios
1 dipondio	=	2 ases
1 as	=	4 cuadrantes

Antes de la conquista de Oriente por Alejandro, el sistema monetario del mundo antiguo se encontraba en una situación caótica. Se utilizaban los más diversos patrones en oro y plata, y no existía un valor unitario de la moneda. Alejandro Magno estableció el patrón plata en todo el imperio e introdujo los modelos áticos en todas las acuñaciones de moneda. Desde el principio hubo dinero abundante y las circunstancias permanecieron bastante estables durante todo el Helenismo, si prescindimos de la época de guerras de los Diádocos. Hasta finales de la época helenística no tuvo lugar una disminución clara de la moneda de plata disponible, causa probablemente de una conjunción de factores, como el descenso de la extracción de metales preciosos, el acaparamiento y el continuo corriente de dinero hacia Roma.

La moneda era acuñada por cada Estado, ciudad o federación, tan pronto como se estimaban políticamente independientes. Pero sólo los grandes imperios y las ciudades comerciales poderosas tenían capacidad de orientar la política monetaria. Sin embargo casi todos se atenían al valor monetario ático y al patrón plata, siendo Egipto la única excepción. Este, al igual que todos los demás Estados del mundo helenístico, también utilizó al principio el tipo monetario ático. Pero en los últimos años de Ptolomeo II Soter, se disminuyó el peso de la moneda de plata y se redujo el tipo monetario de forma que casi coincidía con el empleado en los Estados fenicios. Esta nueva moneda de plata se acuñaba en las principales ciudades fenicias y se utilizaba casi exclusivamente en las posesiones ptolomeas fuera de Egipto. Dentro del país se acuñaba cobre, pero no como moneda de emergencia, sino para la circulación monetaria normal (los egipcios estaban ciertamente acostumbrados al uso del cobre). De esta forma Egipto poseía de hecho un sistema monetario trimetálico: monedas de oro, que sólo se empleaban para el comercio de exporta-

ción e importación, subvenciones al exterior, etc., monedas de plata para las posesiones de ultramar y monedas de cobre para el interior. Los ptolomeos obligaban a utilizar exclusivamente esta moneda de cobre en todo el ámbito del reino. La moneda extranjera (sobre todo el oro) estaba proscrita dentro del mercado interior.

En el imperio seléucida no se modificó nada la situación creada por Alejandro. El sistema ático continuó utilizándose. Las monedas se acuñaban en oro, plata y cobre y todas ellas circulaban libremente. Pero no se trataba de un sistema trimetálico como en Egipto. De principio, las cecas reales acuñaban en todo el país monedas de oro y de plata. Pero pronto se suprimieron las acuñaciones en oro, que sólo tuvieron lugar en ocasiones señaladas. El cobre servía para el tráfico local y algunas ciudades griegas, como las de Asia Menor, tenían el privilegio de acuñar sus propias monedas de cobre. De momento no se concedieron otros derechos monetarios. Pero esta situación se modificó bajo el reinado de Antíoco IV Epífanes, quien delegó en algunas ciudades el derecho real de acuñar monedas, y más adelante se dio incluso permiso para que acuñaran monedas propias. El efectivo extranjero no estaba permitido para efectuar pagos dentro del ámbito de la soberanía seléucida. Pero en este terreno se daban cada vez más excepciones. Además de la acuñación seléucida en oro y plata, existía algo así como una divisa internacional. Se trataba de las monedas póstumas de Filipo II, Alejandro y Lisímaco que se acuñaban en todo el mundo helenístico (también con la excepción de Egipto), según los mismos patrones.

Roma, como potencia económica del Mediterráneo, empezó relativamente tarde a acuñar moneda propia. Además de las piezas de bronce fundido utilizadas desde hacía siglos en Italia central, en Roma se acuñaron, a partir del s. III a. C., monedas de plata que se asemejaban a las dracmas de la Magna Grecia. Durante la segunda Guerra Púnica, apareció el denario romano de plata, que correspondía aproximadamente a la dracma y al medio siclo púnico. El sistema monetario romano se impuso desde entonces en toda Italia y Sicilia, terminándose así las acuñaciones locales. Augusto, finalmente, estableció un sistema monetario trimetálico que continuó siendo preponderante en todo el imperio hasta el s. III d. C. Mientras que en la época republicana se hacían acuñaciones en oro únicamente como emisiones extraordinarias, a partir de entonces el *aureus,* con un valor de 25 denarios de plata, se convirtió en parte integrante normal del sistema monetario. Un denario de plata valía 16 ases. El as se acuñaba en cobre y los

valores intermedios, como el sestercio (= 4 ases) y el dipondio (= 2 ases), eran de una aleación de cobre y zinc. Además de la moneda imperial existían acuñaciones provinciales controladas por el emperador, y —principalmente en el oriente griego— algunas cecas locales que emitían monedas de cobre y en ocasiones incluso dracmas de plata. Las acuñaciones imperiales de Roma estaban totalmente al servicio de la propaganda de los emperadores. Las monedas anunciaban los programas del gobierno, los acontecimientos políticos importantes (por ejemplo la conquista de una nueva provincia), las virtudes soberanas del emperador y sus obras benéficas. Las numerosas efigies de dioses y de templos en las monedas romanas tienen una gran importancia desde el punto de vista de la historia de las religiones.

d) *Los bancos*

En épocas más antiguas los únicos bancos eran los templos y las tesorerías reales. Durante el Helenismo se crearon bancos en las ciudades que poseían el derecho de acuñar moneda, y también bancos privados. Estos últimos eran una evolución de las oficinas de cambio y, junto con las tesorerías de los reyes, se convirtieron en las principales empresas bancarias de la época. La actividad de tales bancos era múltiple. En cuanto establecimientos de cambio se fueron convirtiendo en cámaras internacionales de compensación. A esto había que añadir la administración de depósitos (a corto y a largo plazo, con o sin intereses), las transferencias, préstamos e hipotecas. Existían bancos en todas las ciudades comerciales. El mayor centro bancario había sido y continuó siendo Atenas. Además de los bancos privados, los tesoros de los templos desempeñaron también una función bancaria en los centros comerciales. El ejemplo más famoso era el templo de Apolo en Delos. Las riquezas del templo atrajeron la atención de los ptolomeos que lo utilizaron como uno de sus bancos principales y convirtieron a Delos en avanzadilla de la liga nesiota controlada por Egipto. Más adelante, Rodas, Macedonia y Roma emplearon también como banco el santuario de Delos. Pero estos templos no intervenían activamente en las operaciones comerciales, sino que eran utilizados más bien por los bancos privados dedicados al comercio, para la custodia y depósito de grandes cantidades. La función de los recintos sagrados como establecimientos bancarios no respondía primariamente a su interés en negocios crematísticos, sino que estaba en consonancia con la idea de inviolabilidad de todo lo que un santuario religioso posee y guarda. Al igual que había bancos en los centros comerciales y de reexpedición de

mercancías del tráfico marítimo mediterráneo, también existían en las principales ciudades de las rutas caravaneras. Como las caravanas transportaban las mercancías sólo durante un trecho limitado, estos establecimientos bancarios tenían que encargarse de que fuesen equipadas y financiadas nuevas caravanas que continuasen el transporte.

Los ptolomeos desarrollaron en Egipto un sistema bancario de características propias. Como en el resto de la economía, centralizaron también los bancos. La tesorería real desempeñaba la función de banco central con sucursales en todo el territorio. Probablemente tales sucursales no se diferenciaban claramente de las dependencias filiales de la administración real. Este sistema bancario empleó exclusivamente documentación que sustituyó por completo a los convenios verbales. Como los diversos bancos eran parte del mismo y único sistema y todo el conjunto pertenecía a la administración central real, la forma normal de las transacciones monetarias era por medio de transferencias, cheques o notas de abono. Algunos de estos sistemas se doptaron en el sistema bancario romano. Pero la aportación de Roma al sistema bancario fue sobre todo la introducción de una contabilidad muy perfeccionada en todos los bancos del imperio.

§ 3
EDUCACION, LENGUA Y LITERATURA

Para § 3 y 3.1 a-b

F Chenoux, *The Civilization of Greece,* London, Allen-Unwin, 1965,

P Wendland, *Die hellenistisch-romische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christetum,* Tubingen, Mohr, [4]1972 (con bibliografía de H Dörrie);

S. Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus,* Munchen, Beck, I-II, 1967-1969;

M. P. Nilsson, *Die hellenistische Schule,* Munchen, Beck, 1955.

W Jaeger, *Paideia Los ideales de la cultura griega,* México, FCE 1945-1946,

M L Clarke, *Higher Education in the Ancient World,* London, Routledge, 1971;

H. I. Marrou, *Education and Rhetoric,* en M I Finley, *The Legacy of Greece A New Appraisal,* Oxford, Clarendon, 1981, 185-201

1. RASGOS PRINCIPALES DE LA VIDA CULTURAL E INTELECTUAL

a) *La difusión de la cultura*

La base para la difusión de la vida cultural e intelectual era la erección de *escuelas.* En las ciudades helenísticas la escuela primaria era, por regla general, competencia de la administración ciudadana y los establecimientos de segunda enseñanza, «gimnasios», aunque sostenidos por asociaciones, constituían una obligación del ente público. Las ciudades jónicas fueron las primeras en instituir un sistema escolar en tres fases. En la escuela primaria, en la cual los maestros eran pagados por la administración local de las ciudades más avanzadas se enseñaba a los alumnos desde los siete hasta los catorce años a leer y escribir, además de música y deporte. De algunas ciudades nos consta que las muchachas podían tener la misma formación escolar y ocasionalmente aparece atestiguada la coeducación de niños de ambos sexos. Los métodos pedagógicos eran simples. Se comenzaba con el aprendizaje del alfabeto, y de ahí se pasaba a la lectura y a la escritura de palabras y frases. También se aprendían muchas cosas de memoria. En la época imperial romana apenas se modificó este tipo de enseñanzas. Hay que reseñar un retroceso en el sentido de que du-

rante la administración romana, el maestro de la escuela primaria tenía que ser sufragado privadamente.

La formación ulterior tenía lugar con un maestro denominado «gramático», a quien debían pagar los padres. Además de las clases de gramática, introducía a los escolares en la lectura de los poetas, entre los que figuraban en cabeza Homero y Eurípides. Esta tradición se mantuvo durante muchos siglos. En el s. I d. C., Plutarco analizó críticamente la posición privilegiada que se concedía a los poetas en la enseñanza *(Quomodo adolescens poetas audire debeat)*. A partir de los quince años (o de los diecisiete), los jóvenes acudían, durante uno o dos años al gimnasio (las llamadas efebías). En este estadio tenían gran importancia el deporte y la formación premilitar.

No existían universidades ni escuelas especiales con excepción de las de medicina. Pero en las grandes ciudades (Rodas, Pérgamo, Alejandría, Atenas, etc.), había escuelas de *Retórica,* financiadas con fondos públicos o por fundaciones particulares. Los estudios bajo la dirección de un rétor eran, la mayoría de las veces, privados y tenían que sufragarlos los alumnos (o sus padres). Por esta razón sólo tenían acceso a los estudios de retórica (o de filosofía) una pequeña parte de los jóvenes que habían terminado su formación en el gimnasio. Las escuelas de los filósofos y las de los retóricos se hacían mutuamente la competencia, aunque estas últimas consiguieron a la larga un mayor número de alumnos. La formación retórica duraba unos cinco años y proporcionaba el acceso a la política, a la abogacía o al alto funcionariado de la administración. En este aspecto es curioso que los rétores no preparaban en modo alguno o impartían a sus alumnos una educación específica para estas profesiones, sino que la enseñanza consistía en teoría de la retórica, estudio de los grandes oradores clásicos y en ejercicios prácticos. Después de esto se acudía a un abogado o a la administración para «aprender», es decir, para conseguir los conocimientos específicos imprescindibles para la profesión.

A partir de finales del s. III a. C. acudieron también a Roma maestros griegos de retórica. De esta manera, a principios de la época imperial, en la enseñanza superior normal, el lenguaje de la educación era el griego. Las clases tenían lugar en griego o en ambos idiomas, hasta la época imperial tardía. Para el acceso a los altos cargos o a las profesiones elevadas valían, por consiguiente en todas partes, los mismos criterios de formación académica. A esto se añadía que ciertas cualidades morales requeridas por esas profesiones habían encontrado, asimismo, un reconocimiento

unánime (esto era debido a la influencia de la filosofía estoica, cf. *infra* § 4.1d). De aquí viene que más adelante la teología cristiana exigiera como algo normal los mismos requisitos para los cargos eclesiásticos: ciertas cualidades morales y el aprendizaje de la retórica o la filosofía.

A partir de la producción y venta de *libros* en grandes cantidades (cf. *supra* § 2.6d) las obras literarias se difundieron cada vez más entre el público. De la mano de esta difusión vino pronto el establecimiento de un *sistema de bibliotecas públicas.* Al principio existían sólo las bibliotecas privadas de los ricos, ya que únicamente la gente adinerada podía procurarse libros en gran número. Las primeras bibliotecas públicas fueron erigidas por los reyes en Pela, en Alejandría y en Pérgamo. De igual manera procedieron más adelante los emperadores romanos (cf. la fundación de la Biblioteca Palatina de Roma por Augusto). Mayor importancia para la cultura general tuvieron las bibliotecas municipales creadas con fondos de la ciudad o a través de instituciones privadas. A ellas hay que añadir las bibliotecas más pequeñas de los gimnasios y escuelas. Las mismas obras estaban a disposición de cualquiera, tanto en Oriente como en Occidente. Las bibliotecas más pequeñas tenían únicamente una selección reducida de libros, entre los que se podían encontrar algunos clásicos, siendo más numerosos los poetas (sobre todo Homero y Eurípides) que los prosistas y los filósofos, aparte de manuales, libros de texto y compendios no siempre de buena calidad.

A los poetas clásicos no sólo se les podía leer en todas partes, sino que, sobre todo, se les podía oír. En el *teatro* estaban al alcance del público, tanto de los analfabetos como de los ilustrados. Toda la ciudad tenía un teatro. La tradición del teatro dionisíaco con fechas anuales fijas para la competición (*agōn*) de tragedias y comedias era algo propio de la Atenas de la época clásica. También se organizaban en Alejandría, en determinadas épocas del año, «agones» de tragedias, aunque en los teatros de las ciudades helenísticas se había abandonado esta tradición. En su lugar se pasó a las representaciones repetidas de los clásicos. Sobre todo Eurípides debió ser puesto en escena con muchísima frecuencia. En ocasiones se escenifican también nuevas tragedias, comedias y mimos, y en la época romana fueron muy populares las representaciones de pantomimas. En la misma Roma se comenzaron, ya en el s. III a. C., a representar tragedias griegas traducidas al latín, en teatros construidos según modelo griego. Las comedias escritas por poetas romanos no eran, al principio, más que piezas de la Comedia Nueva ateniense traducidas al latín con

la adición de algunos elementos romanos. Las tragedias latinas continuaron asimismo imitando a sus modelos griegos, sobre todo a Eurípides.

Además de teatros había odeones y auditorios, algunos de los cuales estaban construidos como edificios independientes y otros se hallaban incluidos en otras edificaciones, como por ejemplo el auditorio del gran gimnasio de Pérgamo. Estos salones servían para conferencias y concursos de poetas, rétores y cantores. Además seguía existiendo la *estoa,* o *columnata cubierta,* que era un lugar utilizado para conferencias y discusiones públicas. Un detalle muy significativo del Helenismo fue que el más importante movimiento filosófico de la época no se inició en una casa privada ni en el ámbito de un templo sagrado, sino en una estoa de Atenas, en la que el fenicio Zenón impartía sus clases públicas. Cuando murió, no sólo se lloraba en Atenas la pérdida del fundador de una nueva escuela filosófica, sino la de un ciudadano muy conocido, estimado y venerado por todos, cuya integridad moral constituía la admiración general. Es preciso tener presente este hecho si se quiere entender el espíritu del que habían heredado los primitivos misioneros cristianos su afán por la predicación pública y la apelación a la integridad moral del predicador (cf. 2 Cor 4,1-4). El apartamiento sectario estaba en contradicción con los principios de la política educativa de la ciudad helenística, que insistía en el carácter público de la educación y en la publicidad y notoriedad de las doctrinas. Los cristianos sectarios violaron estos principios al igual que el emperador Domiciano, quien expulsó a los filósofos de Roma.

Esta actitud fundamental está en consonancia con la función que desempeñaban las *artes figurativas* en la vida de la ciudad helenística. El contexto vital originario de la pintura y de las artes plásticas era el ámbito de lo sacral, en especial los templos y los sepulcros. En la época clásica hacía mucho tiempo que las artes se habían secularizado, aunque continuaba existiendo, naturalmente, el arte sagrado. Dentro del Helenismo, el arte figurativo era fundamentalmente público. La colectividad gozaba de primacía frente a la esfera de lo privado. Los teatros, los mercados, los edificios públicos, los gimnasios, junto con los recintos sagrados de los templos, eran los lugares donde se encontraban las obras de arte. Allí había cientos y, a veces, miles de estatuas, mientras que los cuadros colgaban en las pinacotecas y los pórticos. Sólo en ocasiones excepcionales pagaba la ciudad por estas obras de arte. La mayoría estaban subvencionadas por los soberanos, por asociaciones y por ricos personajes. Es significativo que

mucha gente que no hubiera tenido ningún problema económico como para hacerse con una colección privada de arte, donara a la ciudad grandes sumas para edificios, juegos o compra de cereales e incluso pagaban ellos mismos, generosamente, la estatua votiva que se les erigía como agradecimiento por tales dádivas. El gran impulso de la arquitectura en las ciudades helenísticas del Oriente en los siglos III y II a. C. es una prueba más del sentido social y comunitario de la época. Las viviendas privadas, prescindiendo de pocas excepciones, continuaron siendo relativamente modestas. La actividad arquitectónica, por el contrario, se concentró en los templos, los edificios de la administracion, en las plazas públicas y en los teatros.

Para el espectador de hoy día resulta sobremanera impresionante contemplar cómo la escultura helenística presenta al ser humano con su peculiar individualidad. La tendencia clásica hacia la idealización se difumina en las artes figurativas y cede el puesto a un claro individualismo. Un comerciante de Delos, el sacerdote de un culto oriental, un viejo filósofo barbudo, un guerrero galo moribundo, los reyes y soberanos de las efigies de las monedas... todos aparecen ante nuestros ojos con sus características personales. No se trata todavía del individualismo, a veces feroz, de la época romana, sino de una especie de representación del momento individual, en el que el carácter, las convicciones y la experiencia de la vida se traslucen de tal forma a través de los rasgos externos de un rostro que invitan al espectador de hoy día a un diálogo sobre el sentido y las limitaciones de la vida. Junto con las esculturas hay que prestar también atención a las inscripciones, tanto a las honoríficas como a las sepulcrales. A pesar del uso de muchas formas estereotipadas, tales epígrafes, junto con las representaciones figurativas, proporcionan información sobre las obras y virtudes no solamente de los poderosos y de los reyes, sino de muchos ciudadanos particulares. Todo lo que estos hombres hacían y vivían, y la manera en que su fe, su destino y el poder de los dioses iban marcando su vida, estaba, en aquellos tiempos, de múltiples formas y en cientos de ejemplos, ante los ojos de cualquier ciudadano de la ciudad helenística.

Muchas de estas situaciones continuaron existiendo en la época romana, aunque también se produjeron profundas transformaciones. Junto al arte público aparece, extendiéndose con rapidez, la propiedad privada de los tesoros artísticos, coleccionados en villas de lujo. Después de un nuevo giro hacia la idealización, que volvió a imperar en la primera época imperial, el interés por lo individual, que encontró su expresión en un individua-

lismo casi cruel, dominó las artes plásticas. Se extendió además la producción en serie, ya conocida en la época helenística, de copias de obras de los clásicos preferidos. El arte monumental fue entonces a veces un testimonio del poderío de una persona particular más que del sentido comunitario de los ciudadanos. A pesar de todo, se mantuvo parte del compromiso con el sevicio público dentro de las artes figurativas.

b) *El carácter internacional de la vida cultural*

Aunque el mundo helenístico estaba dividido en varios reinos y en una serie de ciudades-estado semi-independientes, la vida cultural constituía, sin embargo, desde un principio, una unidad, es decir, era esencialmente internacional. En un mundo unificado también políticamente por los romanos esta cultura llegó a imponerse por completo como algo universal. Ya en el s. III a. C. la cultura griega desbordaba los reinos y las ciudades helenísticas y consiguió conquistar a la misma Roma. Los elementos nacionales no desaparecieron en ningún momento, pero ahora aparecían como contribuciones a la *única* cultura griega. Las peculiaridades culturales nativas que mantuvieron a menudo su fuerza, vitalidad en el ámbito del Helenismo, perdieron su justificación ideológica. Ciertamente existieron en todas partes círculos que pretendían defenderse de la influencia griega. Un buen ejemplo de estos es la revuelta de los macabeos contra los seléucidas. Pero de ninguna manera se puede afirmar que el pueblo judío como tal se pusiera a la defensiva contra la helenización. Al contrario, la mayor parte del pueblo se helenizó profundamente. No en vano llegó a ser el cristianismo un movimiento totalmente helenizado, precisamente porque el camino hacia el Helenismo estaba ya trazado dentro del judaísmo.

Las tradiciones propias de los diferentes pueblos se presentaron como aportación a la cultura universal del Helenismo. Esta afirmación es válida respecto a todos los ámbitos de la vida cultural e intelectual, tanto en relación con la artesanía artística como con las grandes artes figurativas o respecto a la literatura o la religión. Este proceso se vio favorecido por la natural curiosidad y fascinación de los griegos por las culturas extrañas y por sus peculiaridades. Los monarcas, a menudo, por razones de política interna, favorecían eficazmente las culturas y las religiones nativas, con el resultado, a veces inintencionado, de que tales culturas adquirieron un gran esplendor y sus frutos, revestidos con ropaje griego, contribuyeron a una más rápida internacionalización de

la cultura helenística. De esta forma aparecieron en griego obras sobre la historia, la religión o la ciencia babilónica, egipcia o judía. En la isla de Delos, en el Egeo, se encuentran mosaicos de artistas sirios, en Roma existen obras de pintores griegos o aparecen motivos partos en artísticos jarrones de vidrio, que se exportaban desde Siria por todo el Mediterráneo.

La filosofía estoica expresaba perfectamente estos nuevos horizontes de que el mundo no era más que una gran «polis», a la que pertenecían los hombres de todos los pueblos como ciudadanos dotados de los mismos derechos, que los dioses de las diferentes naciones eran la representación de una misma providencia, y que la obligación moral a la que todos los hombres están sujetos no conoce diferencias de raza o de clase. Era, pues, comprensible que al lado de los filósofos ambulantes que proclamaban por todas partes estas doctrinas, apareciesen pronto predicadores viajeros anunciando doctrinas religiosas dirigidas a todos los hombres. En el ambiente de la cultura helenística se daban los presupuestos necesarios para que religiones ligadas antaño a determinados pueblos y lugares sagrados concretos se transformasen en movimientos misionales que se presentaban con la pretensión de religiones universales.

La literatura helenística no veía ya al hombre como perteneciente a un estado o a una ciudad, sino que más bien la ciudad y la nación se convirtieron en el entorno casual en el que vivía el individuo. Ciertamente, se continuaba estando comprometido con la comunidad a la cual se pertenecía. El espíritu comunitario de las ciudades helenísticas está documentado de múltiples e impresionantes maneras. Pero el individuo singular podía prestar su contribución a la vida comunitaria en beneficio de otro lugar o país. Podía actuar en cualquier parte, pues los poderes sobrenaturales a los que se sentía obligado o a merced de los cuales se encontraba, no se identificaban con los gobernantes de una determinada ciudad o región.

Como es lógico, los soberanos de los reinos helenísticos protegieron primordialmente los intereses de su propio país y a sus propias capitales, favoreciendo en primera línea la literatura, el arte y la ciencia. Pero tampoco era una cosa extraña el que también se concediese apoyo material sustancioso a una ciudad extranjera, sobre todo a alguna griega que hubiera llegado a ser símbolo de la unidad cultural. Antíoco IV Epífanes subvencionó la continuación en Atenas de los trabajos de construcción del templo monumental a Zeus Olímpico. Los reyes de Pérgamo, que tenían mucho interés en difundir la fama de su propio reino y de su

capital como centro internacional de la vida cultural y espiritual, fundaron varios monumentos en Atenas (los pórticos de Atalo y Eumenes). Los emperadores romanos emularon estos ejemplos. También beneficiaron a las ciudades y a los santuarios griegos donaciones privadas de ciudadanos ricos (por ejemplo el Leonideo de Limpia, donado y construido por el arquitecto Leónidas de Naxos), aunque en este aspecto nadie se podía comparar con Herodes Atico. De la munificencia de este famoso orador del s. II d. C., considerado como el hombre más rico de la antigüedad, dan testimonio magníficos monumentos en Atenas, Corintio, Delfos, Olimpia y otras ciudades de Grecia. Hay que considerar como fidedignas la noticias de que el armador y comerciante cristiano Marción del Ponto, que vivió en la misma época, donó 200.000 sestercios a la comunidad de cristianos en Roma, pues tales acciones eran típicas del espíritu del Helenismo.

El símbolo de la vida cultural y espiritual continuó siendo *Atenas.* También en la época romana estaba considerada como la capital cultural del mundo, si bien esto ya no respondía a su importancia efectiva. Pablo, que predicó en Atenas durante poco tiempo y sin mucho éxito, se percató de ello más claramente que Lucas, quien más tarde no pudo imaginar la actividad del famoso apóstol sin haber pronunciado un discurso en Atenas, el famoso discurso del Areópago (*Hech* 17). Atenas había sido engalanada en la época helenística con nuevos monumentos. Los emperadores romanos donaron grandes sumas para la ampliación de la ciudad. Nerón renovó el teatro de Dionisio Eleuterio; Adriano terminó la imponente construcción del templo de Zeus Olímpico y fundó una biblioteca de grandes proporciones; Agripa, el amigo de Augusto, erigió un nuevo odeón en el ágora, y el orador ya mencionado, Herodes Atico, construyó un odeón en la ladera sudoeste de la Acrópolis. En la época imperial romana, Atenas era casi un museo, pero continuó siendo importante como sede de escuelas filosóficas. Junto a la estoica, surgida al principio de la época helenística, se encontraban la platónica, en el recinto del jardín de los epicúreos. Al principio de la época bizantina se encontraban todavía en Atenas estudiantes de filosofía de todos los rincones del mundo antiguo.

Como rival de Atenas estaba *Alejandría,* la capital del imperio ptolemaico, cuya fama como centro de erudición y cultura se reavivó bajo el imperio de Augusto. Un poco más tarde alcanzó nuevo renombre como lugar de nacimiento de la teología cristiana y centro clave de la educación de Plotino, fundador del neoplatonismo. El Museo de Alejandría había sido fundado antes del

280 a. C. por Ptolomeo I Soter. Fue el primer instituto científico de investigación de la historia universal. Sabios, poetas y artistas, convocados allí por los ptolomeos, vivían en una comunidad, organizada según el modelo de una asociación religiosa, que funcionaba bajo la dirección de un sacerdote nombrado por el rey. Puesto que el monarca corría con todos los gastos, podían dedicarse con toda libertad a sus estudios y trabajos. A partir del s. III a. C. se cultivó de manera especial en este Museo la poesía, la crítica y la interpretación textual y se realizaron importantes trabajos en geografía, astronomía, medicina y otras ciencias. Al Museo pertenecía también la biblioteca. Construida y equipada concuantiosos medios, llegó a ser, con sus 400.000 volúmenes, la más famosa biblioteca de la Antigüedad (el Museo fue destruido en el 269 o en el 273 d. C. por Cenobia o Aureliano. Posteriormente los eruditos se trasladaron al *Sarapeum,* utilizando la biblioteca, que a su vez fue quemada por el patriarca cristiano Teófilo en el 389 d. C.).

A partir de la segunda mitad del s. III a. C., *Pérgamo* intentó emular a Alejandría, pero jamás consiguió alcanzar la misma importancia. *Rodas* llegó a ser más importante para la vida intelectual del Helenismo y de la primitiva época romana. Liberada por Alejandro de la dominación persa, la isla permaneció independiente durante el período helenístico, pero fue conquistada y arrasada por Casio en el 42 a. C. En la época imperial la ciudad se constituyó en aliado libre de Roma. Rodas tenía una importante escuela de escultura, de la cual procede el famoso grupo de Laocoonte, ahora en el Vaticano. Desde el s. II a. C. era la sede de una de las más célebres escuelas de retórica, y centro de la actividad de muchos sabios y filósofos importantes, como Apolonio, el erudito, poeta y antiguo bibliotecario de Alejandría, y de los filósofos estoicos Panecio y Posidonio. En el s. I a. C. estudiaron allí muchos romanos (entre otros Cicerón, Lucrecio, César y Tiberio), de forma que Rodas desempeñó una importante función mediadora en la transmisión de la herencia helenística a Roma.

El carácter internacional de la cultura no sólo se manifestaba en el deseo normal de los estudiantes de estudiar en escuelas filosóficas y de retórica fuera de su patria, sino también en que los principales filósofos y sabios de la época procedían de países que acababan de incorporarse recientemente al área cultural griega. Entre los dirigentes de las grandes escuelas filosóficas de Atenas figuran muchos que no habían nacido ni se habían formado en esa ciudad ni siquiera en Grecia, sino que eran descendientes de

familias griegas de las ciudades de Asia Menor y del Oriente, o simplemente orientales helenizados (lo cual no puede a veces diferenciarse con seguridad). Especialmente significativo es que entre los dirigentes de la escuela estoica y principales filósofos de esta tendencia, Zenón, fundador de la escuela, fuera un fenicio de Chipre; su sucesor Cleantes, era un griego de Asos en Tróade (Asia Menor); su continuador, Crisipo, procedía de Soloi en Cilicia; los jefes siguientes fueron Zenón de Tarsos y Diógenes de Seleucia del Tigris; Panecio procedía de una encumbrada familia de Rodas y Posidonio, de Apamea de Siria. En las otras escuelas la situación era parecida. Se podría aludir, por ejemplo, al académico Carnéades procedente de la norteafricana Cirene y a Antíoco, de la ciudad portuaria fenicia de Ascalón. Pero sería equivocado buscar cualquier factor «extranjero» que estos hombres hubieran introducido en la tradición de las escuelas filosóficas griegas. Por el contrario, todos ellos eran «griegos» y no hicieron nada más que continuar la *única* cultura griega, convertida en cultura universal.

2. La lengua

Para 3.2
E Schwyzer, *Griechische Grammatik* I, HAW II 1,1; München, Beck, ²1953, 45-137;
O. Hoffmann - A. Debrunner - A. Scherer, *Historia de la lengua griega* II, Madrid, Gredos 1973;
F. Blass-A. Debrunner-R. W. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, Univ. of Chicago, 1961.

a) *La evolución de la lengua griega hacia la* «κοινε»

Para 3.2 a
B. F. C. Atkinson, *The Greek Language*, London, Faber and Faber, 1931;
A. Meillet, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, ⁷1965.

En el s. V a. C., existía en la lengua griega una serie de *dialectos*, que frecuentemente tenían carácter local y no solían hacer su aparición en la literatura, aunque en ocasiones aparecen atestiguados en inscripciones locales. Los principales dialectos o grupos dialectales eran los siguientes: el jónico, que se hablaba en la parte central de la costa occidental de Asia Menor y en el Egeo; el ático, dialecto estrechamente emparentado con el jónico hablado en Atenas y el Atica; el eólico, en la parte norte de la costa occidental de Asia Menor, en Lesbos, en Tesalia y en Beocia; el dórico, al sur y al este del Peloponeso y en el sudoeste de la costa de Asia Menor, en Rodas, Creta, y Cos; otros dialectos dóricos de

Grecia central y occidental estrechamente emparentados entre sí, como el de la Elide y el aqueo; y finalmente también el arcadio-chipriota que se hablaba en el interior del Peloponeso y en Chipre. El macedonio no es un dialecto griego, sino otro idioma de la familia lingüística del griego.

La literatura griega sólo utilizó los dialectos jónico, eólico, dórico y ático. En dialecto jónico está escrita la épica más antigua (Homero), y una parte de la lírica y de la antigua prosa de Asia Menor (Heródoto e Hipócrates). El eólico está circunscrito a la lírica de las islas de Lesbos (Safo). La lírica coral está escrita en dórico. A partir del s. V a. C. se fue formando la prosa ática, que pronto se transformó en dominante desde el punto de vista literario. Además, a través de la influencia predominante de Atenas en la economía y en la política, llegó a ser la lengua hablada griega más importante en el ámbito del comercio y la diplomacia. Este dialecto griego, que entre tanto había incorporado algunos elementos del jónico con el que estaba muy emparentado (entre otras cosas la doble σσ, en lugar del ático ττ, por ejemplo τάσσειν, «ordenar», o ρσ en lugar de σσ, por ejemplo ἄρσεν, «macho» y también ναός, «templo» en lugar de νεώς, fue convertido por Alejandro y sus sucesores en lengua oficial de la administración, y así en idioma o *lingua franca* universal del mundo helenístico. También llegó a ser la más importante lengua común de oriente, al lado o en lugar del arameo, que hasta entonces había sido el idioma usual del imperio aqueménida.

De este «ático jonizado» surgió la «koiné», es decir, la lengua «común» de la época helenística y romana. Al compás de la evolución general del lenguaje se produjeron, desde el final de la época clásica, una serie de peculiaridades, através de las cuales la koiné se fue diferenciando, cada vez más, de la prosa ática.

1. *Fonética:* hasta más o menos el comienzo de la actividad literaria del cristianismo primitivo desaparecieron los diptongos, conservándose sólo en la escritura (aunque también faltan a veces en las inscripciones y papiros y ocasionalmente en los primeros escritos cristianos), es decir, ει se convirtió en ῑ, ου se hizo *u* (más adelante también αι, se hizo *a,* οι pasó a *e,* y ευ y αυ, se transformaron en *ef* y *af*, respectivamente; αι, ηι, ωι se convirtieron en α, η y ω, conservándose la mayoría de las veces la ι como iota subscrita). La η se pronunciaba como la ι (como también la ει y más tarde la οι). Entre las consonantes la φ = p^h se hizo *f*; θ = t^h pasó a «th» sorda (como en inglés), y la χ= k^h se hizo *ch* (más tarde también la β se hizo *w*, la δ pasó a «*th*» sonora y la γ se hizo g^h o *y*).

2 En la *Morfología* se produjeron también una serie de innovaciones Se suprimió la denominada 2.ª declinación ática (ἵλεως se hizo ἵλεος; ambos se encuentran en el Nuevo Testamento). El vocativo fue sustituido en adelante por el nominativo (θεός en lugar de θεέ) La terminación del acusativo plural de los temas consonánticos de la 3 ª declinación penetró en los vocálicos (ιχθύας en lugar de ιχθύς). Se suprimió el superlativo del adjetivo. En la conjugacion de los verbos retrocede claramente el optativo y en adelante son más frecuentes las construcciones perifrásticas. Los verbos en -μι se fueron perdiendo también, acomodándose a los verbos en -*w*

3. El *Vocabulario* se modificó de varias maneras. Aumentaron los nombres compuestos. Se formaron nuevos términos técnicos de las especialidades más diversas, dentro del lenguaje científico, filosófico, religioso y administrativo. Nacieron algunos neologismos sobre la base de antiguas palabras griegas, o por influencia de idiomas culturales no griegos. Con ello se incorporaron en ocasiones a la lengua griega extranjerismos de las lenguas semíticas y del latín, y menos frecuentemente del persa y del egipcio.

4. En la *Sintaxis* se produjeron también notables variantes respecto a la prosa ática clásica. Estas diferencias sin embargo, en la medida en que aparecen en textos no literarios y en escritores no habituados a una prosa cuidada, se suelen explicar porque el lenguaje popular tiende más al estilo paratáctico, a la braquilogía, a los anacolutos y a los solecismos. Más adelante nos ocuparemos también de ciertos fenómenos de la sintaxis del Nuevo Testamento.

b) *La lengua de la literatura*

La koiné como idioma coloquial del comercio y de la administración evolucionó, como es lógico, de acuerdo con sus propias leyes, sin que la lengua literaria ejerciera una influencia inmediata sobre ella. Fue esta evolución un fenómeno complejo que comprendía a la lengua vernácula así como al lenguaje técnico del derecho, las ciencias, la economía y la administración; al lenguaje de las escuelas y al de la retórica, a la vez que admitía diversas influencias de las convenciones literarias clásicas. Pero existían también escritores que escribían sus obras en una «koine superior», es decir, en una especie de lenguaje coloquial elegante. El tipo de fuentes que poseemos hace que estemos bastante bien informados sobre el lenguaje familiar de la época hele-

nística y romana, mientras que son más escasas las fuentes para la lengua de la literatura sobre todo para la koiné como lenguaje literario. Unicamente en la época imperial romana existen testimonios más abundantes. Una gran parte de esta literatura helenística se perdió porque en épocas más tardías se prefería el estudio de los clásicos. Debemos añadir, además, que el movimiento arcaizante de la lengua literaria durante la primera época imperial, el denominado *aticismo,* imponía unas normas a las que no se amoldaba la koiné escrita, con lo cual tenemos una razón más para explicar la desaparición de esta literatura. Por este motivo es preciso hablar con más detención sobre el aticismo.

Mientras que el lenguaje familiar se alejaba cada vez más de la prosa ática clásica, el aticismo, que dominaba de manera creciente el lenguaje literario, se volvía a acercar al ideal de la lengua clásica y convertía a la prosa literaria ática en norma de toda la literatura escrita. En la época helenística primitiva, ciertamente, existieron también escritores que adoptaron la prosa ática como lenguaje literario ideal, pero el aticismo surgió, en cuanto movimiento, en el s. I a. C., como reacción contra el «*asianismo*». Se entiende por asianismo el estilo retórico nacido en Asia Menor en el s. III a. C. que gustaba de la construcción de frases y giros pedantes con una acumulación antinatural de palabras rimbombantes, o por el contrario, la utilización de períodos con frases muy cortas buscando el efecto retórico. Este asianismo fue impulsado por algunos rétores de Asia Menor que encontraron eco también en otros lugares. Pero pronto topó con un movimiento contrario que orientó su mirada hacia la prosa clásica, cuyo estilo racional y nítido supuso la liberación de la ampulosidad del asianismo. Existen, es verdad, ejemplos de la pervivencia del asianismo en pomposas inscripciones (por ejemplo, las de Antíoco I de Comagene), en la práctica de las escuelas retóricas mediocres (Petronio polemiza en el Satiricón contra la ampulosidad y la fraseología que se enseñaba a los alumnos) y en algunos escritores (entre los cristianos se pone como ejemplo a Ignacio de Antioquía); por lo demás, su influencia continuó viva porque muchos aticistas tardíos se dejaron influir por él en la construcción de la frase. Pero, en conjunto, el aticismo se impuso como estilo literario predominante a partir de la polémica de Cicerón contra el asianismo.

El rétor e historiador Dionisio de Halicarnaso que ejerció su actividad en Roma a partir del año 30 a. C. se propuso a Demóstenes como ejemplo y convirtió la imitación de los clásicos en norma de la oratoria cultivada. En el s. II d. C. Herodes Ático, el mencionado multimillonario y mecenas del arte, llegó a ser uno

de los principales representantes de la denominada segunda sofística, convirtiéndose en el más brillante maestro del estilo ático. Se ha conservado el texto de uno de sus discursos, que supone un dominio tan perfecto del estilo ático que algunos investigadores modernos han intentado, repetidas veces, fechar esta disertación en el s. V a. C. Elio Dionisio de Halicarnaso y un cierto Pausanias de Siria confeccionaron hacia el año 100 d. C. diccionarios que velaban para que, ante todo, el vocabulario del lenguaje literario de su época no se desviara de los escritores áticos clásicos. En definitiva se dieron cita el talento literario y la escrupulosa minuciosidad científica para formar un movimiento arcaico de gran éxito, perpetuando así un doble lenguaje que todavía no ha sido superado hasta el presente en el idioma griego. La más noble tarea de la literatura que consiste en el cultivo del lenguaje coloquial vivo, fue algo que no lograron comprender los círculos que en aquellos tiempos influían en la literatura y en la retórica.

Conservamos ciertamente una serie de ejemplos de la *koine literaria.* Los que más se aproximan a este lenguaje son los historiadores helenísticos, aunque se han perdido la mayoría de sus obras. Se conservan, sin embargo, amplios fragmentos, e incluso algunos libros completos de los historiadores Polibio (hacia el 200-120 a. C.) y Diodoro Sículo (s. I a. C.). También está muy cerca de la koiné Plutarco (45-125 d. C.), lo mismo que los escritores judíos Filón y Josefo. El sofista y satírico Luciano de Samosata (hacia 120-180 d. C.) aunque era un admirador de la literatura clásica, y no concedía valor a ninguna otra, no se recataba de utilizar muchas palabras del lenguaje de la época y de poner en ridículo al aticismo exagerado. También constituyen excepciones el astrólogo Vecio Valente que escribía sin reparos en el lenguaje coloquial y el filósofo estoico Epicteto, cuyas clases, según los apuntes de su discípulo Arriano, siguen siendo una fuente inmediata y viva del lenguaje corriente de la época cristiana.

c) *Testimonios del lenguaje coloquial*

Para 3.2 c

E. G. Turner, *Greek Papyri An Introduction,* Oxford, Clarendon, 1968.

Del lenguaje coloquial griego de la época helenística y romana existen abundantes fuentes no literarias, fundamentalmente *papiros,* que en su mayor parte proceden de Egipto, e inscripciones privadas. Además de los papiros literarios, el país del Nilo nos ha proporcionado, desde el comienzo de la época ptole-

maica hasta la árabe, miles de papiros, unas veces con documentos oficiales, y otras, con asuntos privados. La relación precisa de estos papiros con el lenguaje de la época es materia de debate. La terminología técnica aparece reflejada de diversas maneras. Las cartas intentan emular a veces el estilo literario. En los documentos redactados por egipcios nativos encontramos diversos barbarismos. Por estos motivos, no todas las peculiaridades lingüísticas de estos papiros son un reflejo de la koiné coloquial. Los papiros de contenido oficial son un testimonio, por regla general, de la terminología de la administración. Se trata de decretos del gobierno, de actas de la administración, de resoluciones judiciales o informes de funcionarios y de las autoridades. Hay además solicitudes, cartas de petición y reclamaciones dictadas o redactadas por gentes de toda suerte y condición, así como contratos privados de matrimonio o separación, y minutas relativas a compras, alquileres, préstamos, fianzas y testamentos. Estos últimos documentos están mucho más cerca del lenguaje popular. El lenguaje coloquial aparece ante nosotros en toda su integridad en las cartas privadas. Se han conservado cartas de gentes de todas las clases sociales: maridos que escriben a sus mujeres durante un viaje de negocios, un hijo que se ha hecho soldado y escribe a sus padres, un padre que amonesta a sus hijos que viven fuera de casa... Aparecen esclavos y libres, ricos y pobres. Además de éstos se han descubierto gran cantidad de papiros relacionados con la *magia*. Si bien estos documentos no tienen más que un valor limitado como documentos para la historia de las religiones, puesto que en ellos aparecen testimonios religiosos recubiertos por las sombras de la magia y sus ritos, son , a pesar de todo, de un valor incalculable como fuentes del lenguaje religioso del Helenismo. También muestran estos escritos en qué medida los conceptos de religiones no griegas (incluido el judaísmo) pudieron penetrar en el lenguaje de la koiné, a través de transcripciones y traducciones. En los decenios que siguieron a los primeros grandes descubrimientos de papiros, al final del s. XIX, los especialistas del Nuevo Testamento y los filólogos recopilaron y estudiaron muchos de esos documentos en orden a esclarecer la lengua del cristianismo primitivo, material que fue incorporado también a los diccionarios (Walter Bauer) y gramáticas del Nuevo Testamento (Blass-Debrunner). Sin embargo, los nuevos textos descubiertos desde entonces, también abundantes, todavía no han sido elaborados y evaluados sistemáticamente desde el punto de vista de la historia del lenguaje del cristiano primitivo.

Mientras que la mayor parte de los papiros proviene de Egipto, es decir, que son sólo exponente de un ámbito geográfico de la lengua coloquial de aquella época, se conocen *inscripciones privadas* de casi todas las partes del mundo helenístico, sobre todo Grecia, de las islas del Egeo, de Asia Menor occidental y de Italia. La mayoría de estas inscripciones están labradas en piedra, aunque también existen epígrafes en madera, metal, fragmentos de cerámica (óstraca) y en mosaico. Al igual que en las inscripciones oficiales y públicas, numerosas inscripciones privadas son una especie de comunicación pública de documentos originales que fueron escritos en papiros y conservados en los archivos. Son ante todo contratos, documentos de negocios, cuentas y testamentos. Tienen un interés especial para el lenguaje de la literatura cristiana primitiva las inscripciones que contienen dedicaciones, anatemas y votos, relatos de curaciones milagrosas, sueños y visiones, y las que hablan de peregrinaciones y de la vida y muerte de las personas. Sin duda una gran parte de estas inscripciones utilizan fórmulas, expresiones y clichés tradicionales, por lo que no siempre manifiestan los pensamientos y creencias de las gentes, pero sí al menos dan testimonio de lo que se pensaba que debía decirse en ocasiones especiales, en la muerte de una persona, en una consagración o con motivo de la curación de un enfermo. Precisamente estas convenciones pueden reflejar la manera usual y generalizada de expresarse en aquella época. Lo que se ha dicho ya sobre los papiros, hay que aplicarlo a las inscripciones en mayor medida: todavía está por hacer una recopilación e investigación sistemática de todo este amplísimo material bajo el punto de vista de la historia del lenguaje cristiano primitivo, en la que se tengan en cuenta, sobre todo, las peculiaridades locales.

Así como el material no literario de las inscripciones y papiros es en primer lugar un testimonio de las convenciones lingüísticas del lenguaje coloquial, el voluminoso *corpus de escritos judíos* en lengua griega, de la época helenística y romana, forma parte de la koiné literaria, junto con los autores anteriormente mencionados (Polibio y Epicteto). Una gran parte de esta literatura judeohelenística se compone de traducciones del hebreo (o arameo) al griego. Este es el caso de la mayoría de los escritos de la Biblia griega del judaísmo y de los denominados apócrifos pseudoepígrafos del Antiguo Testamento (por ejemplo el Testamento de los Doce Patriarcas o los Salmos de Salomón). Algunas de estas traducciones se ajustan con mucha fidelidad al original hebreo, por lo que este griego contiene abundantes semitismos en voca-

bulario y sintaxis. Sin embargo también estos escritos tuvieron influencias en el lenguaje religioso del judaísmo helenístico y más tarde en el cristianismo. Para la comprensión de la koiné literaria son más importantes las partes de los Setenta traducidas libremente, así como la literatura judía redactada originalmente en griego. A este último grupo pertenecen el libro de la Sabiduría y el 2.°, 3.° y 4.° libros de los Macabeos y, fuera de los Setenta, los libros sibilinos judíos, la novela de José y Asenet, la carta de Aristeas y otros muchos escritores (cf. *infra* § 5,3 b y d). Ante todo hay que mencionar aquí los fragmentos de escritores judíos recopilados en el s. I d. C. por Alejandro Polihístor y conservados en Eusebio (*Praep. Evang.* 9, 17-39). Si añadimos además la poesía sapiencial judía aparecida con el pseudónimo de Focílides, se verá claramente que tenemos aquí un vastísimo corpus de literatura helenística en gran parte compuesta en la lengua común de la koiné. Muchas veces se trata de una «koiné» más cultivada, con clara influencia de la prosa literaria ática —esto dependía de la formación literaria del autor—, aunque por regla general refleja el lenguaje familiar hablado y escrito, sin los giros convencionales de los círculos formados en un estilo literario más refinado.

d) *El lenguaje de los escritos cristianos primitivos y la Koiné*

Para 3.2 d

W. Bauer, *Zur Einfuhrung in das Worterbuch zum Neuen Testament,* en *Aufsätze und kleine Schriften,* 1967, 61-90 (artículos muy interesantes);

W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Worterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der ubrigen urchristlichen Literatur,* [5]1958 (el más importante diccionario del nuevo testamento). Versión inglesa, Chicago, Univ. de Chicago, [2]1979.

Los autores de los primeros escritos cristianos escribieron casi sin excepción en la lengua familiar y corriente de su época, es decir, en la koiné. Si hasta comienzos de este siglo se había hablado de un «griego bíblico» especial —la diferencia entre el griego neotestamentario (y el de los Setenta) y el griego clásico había llamado, como es lógico, la atención desde hacía mucho tiempo—, hoy ya no existe ninguna duda sobre las características del Nuevo Testamento desde el punto de vista de la historia del lenguaje. Más adelante hablaremos (§ 3,2 e) sobre algunas particularidades que se derivan de la estrecha conexión entre el Nuevo y el Antiguo Testamento, y las lenguas de aquellos grupos del judaísmo que no utilizaban el griego. Pero ante todo debemos hoy mantener de manera inequívoca que el lenguaje de la literatura cristiana se enmarca dentro del desarrollo del griego como

lengua vulgar hablada, evolución que abarca desde el comienzo de la época helenística hasta el griego moderno vulgar, es decir, el «dimotikí». El lenguaje del Nuevo Testamento apenas tiene que ver con el griego literario de su tiempo, renovado en la literatura y en la retórica con los esquemas de la prosa ática.

Dentro del marco mencionado existen sin duda grandes diferencias. Los escritos cristianos primitivos muestran, en grado diverso, ciertas influencias de los tecnicismos de la filosofía popular, de la retórica, de la historiografía e incluso ocasionalmente de la prosa ática, que conviven con el lenguaje coloquial. *La Carta a los hebreos,* por ejemplo, está más cerca de la prosa literaria ática que los demás escritos del Nuevo Testamento. Su autor demuestra, a través de la fluidez de los períodos y del entretejido de sus frases subordinadas, cierta formación literaria. A veces esta elegancia se pone de manifiesto en la selección de vocablos, aunque no vacila en utilizar palabras que no estarían permitidas dentro de un aticismo rígido. En el resto del Nuevo Testamento y de los otros escritos primitivos cristianos, predomina el lenguaje corriente. Ciertamente, ni Pablo ni Lucas, ni el autor de las Cartas pastorales o de la segunda carta de Pedro son gente carente de formación. Este último, por ejemplo, intenta escribir en un estilo cuidado —aunque no consigue hacerlo de una manera tan elegante como el autor de la Carta a los hebreos— y su vocabulario delata que está familiarizado con la lengua de los escritores griegos cultos.

Lucas, el autor del tercer evangelio y de los Hechos de los apóstoles, depende más que otros escritores del Nuevo Testamento de modelos literarios, y conoce perfectamente la koiné culta, es decir, la lengua escrita y hablada de los griegos cultivados. El prólogo (§ 1,1-4) a sus dos libros denota conocimiento de los hábitos literarios. Lucas evitaba los arameísmos y latinismos, que para el gusto literario de la época sonaban a barbarismos. Cuando en el texto de Marcos, una de sus fuentes, aparecen estas expresiones, Lucas las sustituye por la correspondiente palabra griega. De esta forma escribe διάβολος en lugar de σατανᾶς, διδάσκαλος por ῥαββί/ῥαββουνί, o φόρος en vez de κῆνσος/*census,* ἑκατοντάρχης en lugar de κεντυρίω/*centurio.* En su evangelio Lucas sustituye muchas veces el estilo paratáctico, a veces tosco, de sus modelos, por frases participiales o subordinadas de relativo, como era usual en el idioma literario culto. En los *Hechos de los apóstoles* se ve además, no sólo por la composición, sino por la selección de las formas gramaticales, que Lucas tiene en cuenta el ni-

vel cultural del orador al que hacía intervenir en la acción: un predicador culto utilizaba el optativo que, por lo demás, ya no se usaba en el idioma coloquial.

La *1.ª carta de Clemente* emplea abundantemente palabras y expresiones que proceden del lenguaje literario, lo mismo que las Cartas pastorales. En el apologeta Justino, hacia mediados del s. II, así como en Atenágoras, que es algo posterior, el uso de una koiné culta influenciada por el estilo ático era algo natural. La epístola de Diogneto, una apología escrita hacia el año 200, muestra un nivel alto dentro de la prosa literaria. *Clemente de Alejandría,* que también pertenece a esta época, es un estilista y un maestro de la prosa literaria, a la que domina tan perfectamente que se permite no respetar las reglas de un aticismo rígido. En sus obras la expresividad idiomática de la prosa griega vuelve a llegar a una altura imposible de alcanzar para el aticismo rígido, ya que él mismo se cerraba las puertas con su inflexibilidad. Por lo demás, a partir de esta época domina también en la literatura cristiana un aticismo moderado, si bien en algunos escritores se vuelve a imponer una mayor cercanía al lenguaje popular, lo cual es un evidente influjo de la predicación cristiana que se dirigía, en primer término y como es lógico, al pueblo.

Los ejemplos que acabamos de mencionar denotan sólo la fase final de una evolución iniciada con Lucas y la Carta a los hebreos. La mayor parte de los escritores neotestamentarios no llegaron a cruzar, al contrario que Lucas, el umbral de la lengua literaria. *Pablo* se mueve totalmente dentro del lenguaje coloquial, al que, por cierto, domina y maneja sin dificultad. Utiliza perfectamente los períodos subordinados y dispone de un vocabulario relativamente amplio que emplea con precisión y seguridad. También es grande la variedad y amplitud de sus medios estilísticos como son los juegos de palabras y las paranomasias. Estas habilidades paulinas proceden de una cierta formación retórica y de su habituación tanto al estilo polémico de la diatriba cínico-estoica como a las prédicas de la sinagoga helenística. Es completamente erróneo atribuir ciertas peculiaridades del lenguaje paulino a su temperamento y a la profundidad de sus vivencias religiosas. Parece más bien que Pablo utiliza con toda intención, por ejemplo, elipsis y anacolutos, como procedimientos estilísticos.

Además de las epístolas paulinas pertenecen también al lenguaje popular los evangelios de Marcos, Mateo y Juan, el Apocalipsis de Juan y las epístolas católicas (con excepción de la 2.ª carta de Pedro), junto con los escritos de los Padres apostólicos (con excepción de la carta de Diogneto mencionada antes) así

como los escritos apócrifos de la primera época cristiana conservados en lengua griega. Se encuentran más próximos al lenguaje inculto, propio de los que carecen de una formación literaria, el evangelio de Marcos, el Apocalipsis de Juan, el *Pastor* de Hermas y la Doctrina de los Doce Apóstoles (la denominada *Didaché*). En estos escritos predomina la construcción paratáctica de la frase (lo normal es la simple juxtaposición de las frases con la partícula «y»), faltan totalmente los optativos y son frecuentes las formas verbales perifrásticas (por ejemplo Mc 13,25 ἔσονται πίπτοντες, que en Mt 24,29 se corrige convenientemente en πεσοῦνται; también hay muchos ejemplos de perífrasis en los escritos lucanos, en su caso son debidas a influencias semíticas o «bíblicas»). Ciertos préstamos de las lenguas semitas y del latín se utilizaban con tanta naturalidad entonces como el griego vulgar. En el evangelio de Marcos las características de la koiné vulgar son tan flagrantes que su lenguaje no podía atraer a las clases medias semieducadas. Por esta razón Mateo, que escribió asimismo en una koiné sin pretensiones especiales, tuvo que introducir numerosas mejoras en los giros de su modelo, para poder presentar frases griegas que fuesen tolerables y plenamente inteligibles. Mateo, que en este aspecto se parecía a Pablo, consiguió escribir tal como hablaba la mayoría de la gente, sin que su evangelio se viese afeado con las irregularidades y torpezas de un estilo rústico. Esta puede ser una de las razones por las que este evangelio llegase a ser el libro utilizado en la Iglesia y el más frecuentemente citado.

El evangelio de Juan ocupa una posición especial. El lenguaje de este escrito es, sin duda, una koiné sencilla y normal. Todas las peculiaridades que se observan en él se pueden encontrar también, tal como lo ha demostrado E. C. Colwell, en otros escritores de la koiné, como por ejemplo Epicteto. El que el lenguaje y el estilo de este evangelio se aparte tanto del resto del Nuevo Testamento, estriba claramente y sobre todo en que los medios estilísticos del autor son simples y escasos, y en que los utiliza repetitivamente. Quizá pueda percibirse en este texto una proximidad especial al mundo idiomático semítico. Pero a este respecto debemos señalar inmediatamente que la cuestión de las relaciones de los escritos neotestamentarios con las lenguas semíticas no es fácil de responder. Este punto necesita, pues, una atención especial.

e) El nuevo testamento y las lenguas semíticas

Para 3.2 e

M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford, Clarendon, [3]1967;

J. A. Fitzmyer, *A Wandering Aramean. Collected Aramaic Essays*, SBLMS 25, Missoula, Mont., Scholars Press, 1977;

R. A. Martin, *Syntactical Evidence of Semitic Sources in Greek Documents*, SBLSCS 3, Missoula, Mont., Scholars Press, 1979;

K. Beyer, *Semitische Syntax im Neuen Testament* I, 1, *Satzlehre*, SUNT 1, Gottingen, Vandenhoeck, 1968;

M. Silva, *Semantic Borrowing in the New Testament* NTS 22 (1976) 104-110;

J. Vergote, *Grec Biblique*, en Vigouroux, *Dictionn de la Bible* (suplem. de Pirot) III, cols., 1320 y ss.;

A Piñero, *Griego bíblico neotestamentario Panorámica actual* Cuad Filología Clásica 11 (1976) 123-198.

Todos los libros neotestamentarios, sin excepción, fueron escritos originalmente en griego. Por lo demás, tampoco se ha podido demostrar que ningún otro escrito griego del cristianismo primitivo haya sido traducido del hebreo o del arameo. Es necesario tener esto presente, antes de arriesgarse a abordar el difícil y polémico problema de los semitismos del Nuevo Testamento. No cabe la menor duda que tanto en el Nuevo Testamento como en los Padres apostólicos y en algunos escritos apócrifos existe, en conjunto, una gran cantidad de semitismos, aunque su número puede variar en los distintos libros. Sobre esto no hay discusión. La dificultad estriba en la constatación de un semitismo en un caso concreto, y en el juicio sobre su peculiaridad y origen, ya que la aparición de semitismos puede deberse a muy diferentes causas por lo que las conclusiones que se deriven de tales casos son objeto de enconadas discusiones.

Por ello es necesario, ante todo, conocer perfectamente el carácter y el tipo de los diferentes semitismos que aparecen en los escritos neotestamentarios y que son los siguientes:

1. *Hebraísmos:* Los semitismos pueden producirse cuando un texto ha sido traducido al griego directamente del hebreo. En este caso se trata propiamente de «*hebraísmos*», y se encuentran en el Nuevo Testamento únicamente en las citas que reproducen una traducción griega del Antiguo Testamento, por regla general de los Setenta, o en ocasiones de otras fuentes, o, a veces, de las versiones tradicionales de ciertas escuelas de escribas (esto último se aplica a la mayoría de las citas del evangelio de Mateo). Tales hebraísmos pueden aparecer en citas expresas o en diferentes fragmentos de frases o giros derivados del Antiguo Testamento, que el autor ha incluido en su propio texto sin citarlos expresamente. Es lógico que puedan encontrarse hebraísmos de

este tipo en autores que, por lo demás, escriben un griego correcto y cultivado. Lo único que demuestra es que tales escritores conocen, citan y utilizan el Antiguo Testamento.

2. *Arameísmos:* Ciertos semitismos pueden producirse al traducirse al griego un texto arameo, que era la lengua usual de la población no helenizada de Siria y Palestina. Estos semitismos se denominan con más exactitud «*arameísmos*». Donde aparecen con más frecuencia es en los Evangelios. Jesús hablaba arameo, lo mismo que la comunidad primitiva de Palestina. Todo el material que se remonta a Jesús o que procede de la tradición de la comunidad primitiva o de las comunidades posteriores de Siria que hablaban arameo fue traducido alguna vez al griego antes de que llegase a formar parte de un escrito cristiano primitivo. Generalmente esta versión fue realizada en una fase de la tradición mucho más antigua que el momento al que pertenecen las fuentes griegas de los evangelios que se nos han conservado. La traducción se hizo ya en la misma transmisión oral o cuando en las comunidades bilingües se confeccionaban las primeras colecciones escritas del material oral ya existente. Este proceso debió ocurrir varios decenios antes de la confección de los evangelios, por lo que había que suponer que, en la transmisión oral y escrita de este material en las comunidades que hablaban griego, muchos de estos arameísmos originarios habrían sido sustituidos por expresiones y giros griegos más apropiados. Marcos fue quizá el único que utilizaría fuentes traducidas directamente del arameo. Los arameísmos más chocantes se encuentran en el capítulo de las parábolas de Mc 4. Es también muy posible que la fuente de los relatos de milagros del evangelio de Juan hubiera sido traducida directamente del arameo. Se encuentran arameísmos de traducción en tradiciones litúrgicas establecidas muy primitivamente. Un buen ejemplo de esto son los arameísmos en la versión griega de la oración dominical que se rezaba en la comunidad.

3. *Biblicismos.* El cristianismo primitivo heredó del judaísmo, no sólo la Biblia, sino también el lenguaje religioso creado por ésta. En un mundo grecoparlante este legado recayó en el cristianismo, a través del judaísmo helenístico, ya que la lengua de los Setenta (*Septuaginta:* por eso se habla también de «septuagintismos») es el griego, y el lenguaje de las sinagogas helenísticas fue muy influenciado por aquella versión. Los biblicismos, que en último término suelen ser «hebraísmos» puesto que se remontan a la Biblia hebrea, se encuentran todavía en la producción tardía de la literatura cristiana primitiva, pues hay que tener en cuenta que la Biblia griega del judeo-helenismo continuó

siendo el libro sagrado de la cristiandad. Incluso hoy día muchos sermones abundan en ese lenguaje bíblico, a veces tomado literalmente de alguna versión de la Biblia. En la literatura cristiana primitiva las cartas de Pablo, curiosamente, no contienen este tipo de biblicismos. Pero en Lucas, que escribió más tarde, son muy frecuentes, sobre todo en los *Hechos de los apóstoles.* Como es muy difícil diferenciar esos biblicismos de los semitismos que proceden del uso de una fuente traducida del arameo, continúa siendo objeto de discusiones si Lucas utilizó para los primeros 12 capítulos de sus Hechos un documento base traducido del arameo. De todos modos, los semitismos de la primera parte de los *Hechos de los apóstoles* se parecen mucho a los biblicismos de la segunda. Existen también frecuentes biblicismos sobre todo en los escritos cristianos primitivos cuyos autores estaban influidos por la predicación tradicional de las sinagogas, como ocurre en la 1.ª carta de Pedro y en la de Clemente, y también en los textos que adoptan y emplean los métodos exégeticos judíos de la *Biblia* griega. Ambos fenómenos, que van estrechamente unidos, se pueden obervar en la epístola de Bernabé y en la 1.ª carta de Clemente.

4. *Bilingüismo:* La causa de toda una serie de semitismos radica quizás en que la lengua vulgar en la que se producen se practicaba en un ambiente bilingüe. Paganos y cristianos, así como judíos que hablaban griego o arameo, o ambos idiomas, convivieron estrechamente en muchas ciudades de Siria y Palestina. Es un fenómeno bien conocido que la influencia de un idioma extranjero se deja sentir con más rapidez en la lengua vulgar y coloquial que en el lenguaje cultivado y literario. El cristianismo primitivo pudo haber sufrido influencias semíticas de este tipo, a través de la jerga «greco-judía» del judaísmo helenístico. Así se formaron expresiones que en último término proceden de la biblia hebrea, por ejemplo πρóςωπον-λαμβάνειν = «*actuar con parcialidad*» y πρóσωπον θαυμάζειν = «adular». Lo mismo puede afirmarse de cierto número de términos teológicos que, aun siendo perfectamente griegos, se usan con frecuencia inusitada o con un significado diferente debido al contenido semántico diverso de sus equivalentes hebreos. Así, por ejemplo, ἄγγελος, «ángel (y no «mensajero»); δόξα, «gloria» (y no «opinión»), σπλάγχνα, «amor», «compasión» (y no «entrañas»). Es éste el conocido fenómeno de un lenguaje propio de un grupo peculiar. Se pudieron originar también otros semitismos semejantes en una comunidad cristiana en la que muchos miembros hablaban arameo como griego, ya fuesen judíos o no. Un grupo de este tipo fue el de los primeros

cristianos de Antioquía. También en Jerusalén, al lado de la comunidad primitiva que hablaba arameo, o mezclados con ella, estaban los «helenistas», es decir, los judeocristianos que hablaban griego. Quizá se expliquen así muchos «semitismos» del evangelio de Juan, toda vez que el mismo evangelio, o sus fuentes, podía proceder de una de estas comunidades bilingües de Siria. No se puede trazar fácilmente la frontera entre lo que puede ser parte integrante del griego coloquial y lo que se debe claramente a la influencia aramea. Muchas veces podría tratarse de fenómenos lingüísticos que dentro del griego no son de suyo imposibles, pero sí desacostumbrados, y que se utilizaban con más frecuencia porque había expresiones paralelas del arameo (o del hebreo) que favorecían este proceso. Esta es sin duda la razón de la frecuencia chocante del dativo instrumental con la preposición ἐν (=ב) y de la predilección por el paratáctica καί (=ו) en los escritos cristianos.

5. *Préstamos* del hebreo y del arameo aparecen en la lengua griega debido a las razones más diversas. Palabras semíticas como βύσσος = lino de calidad llamado «býssos» y μνᾶ = la «mina», unidad monetaria de 100 dracmas, se habían convertido desde hacía tiempo en vocablos de uso corriente en el griego de la calle. Hay otros extranjerismos que pudieron haberse formado por el contacto de ambos idiomas dentro de una comunidad bilingüe, como el tratamiento de ῥαββί = «rabbi», en lugar de maestro. La liturgia siempre ha tenido tendencia a conservar palabras y giros especiales de un idioma extranjero, como el conocido μαράνα θά = מרנא תא = **«señor, ven» (1 Cor 16,22; Did 10,6) u «Hosiannah»** y «Amen» que han ido pasando desde el hebreo, a través del griego y del latín, hasta los idiomas modernos gracias al uso litúrgico. También hay que mencionar la conservación de giros extranjeros como fórmulas mágicas. En los evangelios se encuentra ἐφφαθά (transcripción del arameo אתפתח = «levántate» Mc 7,34) y ταλιθὰ κοῦμ (transcripción de טליתא קום = «¡muchacha levántate!», Mc 5,41). En los papiros de contenido mágico y en los textos gnósticos se encuentran muchas expresiones paralelas.

3. LAS CIENCIAS

Para 3.3: Textos
M. R. Cohen - F. Drabkin, *A Source Book in Greek Science,* N. York, MacGraw-Hill, 1948. Reed. Cambridge, Mass. Harvard Univ., 1958
Para 3.3: Estudios
R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age,* Oxford, Clarendon, 1968;
I. L. Heiberg, *Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften im Altertum,* HAW V 1,2, Munchen, Beck, 1925;
G. Sarton, *A History of Science* I-II, Cambridge, Mass., Harvard Univ., 1952-59;
O. Neugebauer, *The Exact Sciences in Antiquity,* Acta Hist. Scient. Nat. et Medic. 9; Copenague, Munksgaard, 1951; 2.ª edic. Providence, RI, Brown University, 1957.

a) *Presupuestos y comienzos*

Para 3.3 a
M. Cary-E. H. Warmington, *The Ancient Explorers,* London, Methuen, 1929;
L. Casson, *The Ancient Mariners Sea Farers and Sea Fighters in Ancient Times,* New York, Mac Millan, 1959;
W. W. Hyde, *Ancient Creek Mariners,* N. York, Oxford Univ., 1947;
S. Sambursky, *The Physical World of the Greeks,* London, Routledge, 1956.

En los países y ciudades ocupadas por los griegos los comienzos del pensamiento científico se remontan al s. VI a. C. A esta aparición contribuyeron fundamentalmente la ampliación del horizonte y las nuevas experiencias que se produjeron con la colonización griega, y las influencias egipcias y babilónicas visibles ya en la época clásica primitiva. Los griegos de las ciudades jónicas de Asia Menor y de las islas del Egeo fueron los que abrieron las puertas a la contemplación científica del mundo, en casi todos los campos del pensamiento. Surgieron allí además, los primeros intentos filosóficos. Con los pensadores presocráticos se mantuvieron éstos fundamentalmente en un nivel especulativo, pero a partir de la crítica de los mitos de Platón se propició también una explicación del universo matemáticamente exacta.

La etnografía se desarrolló muy pronto. Una vez que el Mediterráneo y el Mar Negro (el descubrimiento de estos mares se refleja en la Odisea y en la leyenda de los argonautas) así como los territorios de oriente, abiertos por las rutas caravaneras, habían llegado a ser parte del mundo conocido, se sucedieron enseguida otros viajes de descubrimientos de fenicios y griegos que llegaron hasta el Atlántico. Los cartagineses habían navegado, ya en el s. V a. C., hasta Gran Bretaña. En el año 325 llegó el griego Piteas de Massilia (Marsella) hasta el mar del Norte, y quizá hasta la isla de «Tule», a seis jornadas de viaje desde Bretaña (se discute si se

refiere con ello a Islandia, al archipiélago de Shetland o a Noruega; en cualquier caso Piteas informó de que durante el solsticio de verano no se hacía de noche). Eutimene, también de Massilia, llegó ya en el s. VI a. C. por la costa de Africa occidental hasta la desembocadura del Senegal o del Niger. Escilax (de Caria, en Asia Menor) viajó entre el 519 y el 516 a. C., desde el río Kabul, a través del Indo y a lo largo de las costas de Persia y de Arabia hasta el Mar Rojo. De tales viajes surgieron una serie de libros que se llamaban «periploi», en los que se describían los países extranjeros desde la perspectiva de los navegantes que bordeaban la costa. También contenían datos sobre direcciones y distancias, incluso los usaban los marinos como manuales. Servían también como fuentes importantes para los geógrafos en la confección de sus obras. El primer geógrafo y etnógrafo que conocemos fue Hecateo de Mileto (hacia 560-480) que en sus mapas del mundo debió intentar ya una esquemática distribución por zonas. Pero con Heródoto (484-430) se centró más el interés en la manera de ser de otros pueblos, de sus usos y costumbres (= νόμοι) y en la descripción de la idiosincrasia de sus países (φύσις τῆς χώρας). La geografía propiamente dicha dejó paso a esta etnografía, al servicio de las ciencias históricas. Los comienzos de la medicina científica son muy parecidos. En el s. V a. C., Hipócrates y otros miembros de la escuela médica de Cos se dedicaron a investigar la relación entre las características físicas de los países y el aspecto exterior de sus pobladores.

En el s. IV a. C. tienen lugar los comienzos de la astronomía. En siglos anteriores se había descubierto ya la forma esférica de la tierra. Heráclides del Ponto, un discípulo de Platón y contemporáneo de Aristóteles, sugirió en sus diálogos que la tierra gira alrededor de su eje y aceptó también la posibilidad de que algunos planetas girasen en torno al sol. Eudoxo de Cnido (hacia 400-355/347) —que procedía también de la academia platónica, era director de una escuela en Cízico y más tarde en Atenas, y después de Aristóteles el más importante sabio enciclopédico del s. IV— no fue propiamente el autor del tratado *Eudoxi Ars Astronomica,* que se atribuye. El verdadero autor, sin embargo, utiliza sus ideas y a través de ellas dio consistencia a la extendida opinión de que el sol, la luna y los planetas giraban en torno a la tierra en órbitas concéntricas. Los conocimientos matemáticos recogidos por los pitagóricos y por los eleatas desde los primeros tiempos, fueron elaborados, sistematizados, ampliados por Eudoxio. Al principio de la época helenística sus teorías permitieron a Euclides (quien desarrolló su actividad en Alejandría del 306 al 283),

confeccionar en sus *elementos* un hilo conductor de las matemáticas, en muchos aspectos, definitivos. Este tratado fue el libro de texto común de matemáticas y geometría en la antigüedad. Algunos descubrimientos prácticos de las matemáticas y la física, como la ley de la palanca, encontraron en aquella época aplicación en la construcción de máquinas sencillas y en la técnica militar.

El naturalista y filósofo Aristóteles, hijo de un médico de Estagira en la Calcídica, consiguió llevar la actividad científica a un punto culminante. Procedía asimismo como otros muchos eruditos de su tiempo de la academia platónica, pero —después de varios años de actividad en Misia, Mitilene, Lesbos y en la corte de Filipo II en Pela— fundó en el año 355 en Atenas su propia escuela: el Liceo. Allí organizó y dirigió una amplia actividad investigadora en los campos más diversos. Junto a las ciencias naturales, sus trabajos científicos se orientaron también al ámbito de la política —sus discípulos coleccionaron y compararon 158 constituciones estatales diferentes— y al de la historia, para lo cual se procedió a la colección de material muy abundante. Las contribuciones del mismo Aristóteles fueron muy importantes en el campo de la metereología, de la botánica y la zoología. En este último, además de aumentar las colecciones de material existentes y de realizar numerosas observaciones concretas interesantes, creó un sistema de clasificación; sus descubrimientos no fueron superados hasta el comienzo de las ciencias naturales modernas. En botánica existían, hasta entonces, pocas descripciones de plantas y estas se habían realizado gracias al interés farmacológico de la medicina. Las obras de Aristóteles sobre estos temas no se han conservado, pero los trabajos de Teofrasto, discípulo del Estagirita, fueron fundamentales en la antigüedad. Teofrasto elaboró una clasificación de las plantas, describió su estructura y reunió el material que habían aportado médicos, viajeros y autores de libros sobre agricultura. Con todo ello el trabajo científico en el campo de la biología llegó a su punto culminante en los comienzos del mundo helenístico.

b) *La edad de oro de la ciencia en la época helenística*

Para 3.3 b
Fraser, *Alexandria* I, 336-479, 520-523;
O. Neugebauer, *A History of Ancient Mathematical Astronomy* 3 vol., Berlin-Heidelberg-N. York, Springer, 1975;
G. E. R. Lloyd, *Science and Mathematics,* en M. I. Finley, *The Legacy of Greece: A New Appraisal,* Oxford, Clarendon, 1981, 256-300;
Th. L. Heath, *Greek Astronomy,* London, Dent, 1932.

El esplendor propiamente dicho de la ciencia griega tuvo lugar en los dos siglos posteriores a Alejandro Magno. A esto con-

tribuyó poderosamente la ampliación del marco de experiencias humanas gracias a las conquistas de Alejandro. La influencia oriental pudo así desarrollarse de forma duradera. Por otra parte, los soberanos helenísticos, principalmente los ptolomeos, y también algunas ciudades (Rodas) favorecieron los trabajos científicos.

En el *Perípato,* la escuela de Aristóteles, se continuó la actividad investigadora iniciada. Junto a Teofrasto, Eudemo de Rodas, coetáneo suyo, era el científico más significativo de esta escuela. Además de las disciplinas mencionadas, el Liceo cultivaba la antropología, la hidrología, la mineralogía, también la música (hay que nombrar aquí a Aristoxeno, el primer tratadista científico conocido de la música) y la historia de la ciencia (la filosofía natural, geometría y astronomía). Un importante resultado de este interés por la historia de estas disciplinas fue la elaboración de biografías de hombres famosos del pasado (cf. *infra,* § 3,4 d). Aunque esta escuela decayó pronto, continuó a pesar de todo un importante centro de estudio para aquellos que tenían interés por la ciencia política, la historia de la ciencia, la biografía y la investigación de la naturaleza.

La antigüedad alcanzó su momento cumbre en el ámbito de las *matemáticas* con Arquímedes de Siracusa (nacido el 287 a. C. y muerto por los soldados romanos en el 212, en la conquista de su ciudad natal). A Arquímedes se remontan un gran número de cálculos matemáticos y descubrimientos geométricos, que la ciencia tiene que agradecer a la Antigüedad. Calculó la proporción (designada con la letra griega π) entre el perímetro de la circunferencia y su diámetro, como una cifra que debía estar entre 3 10/70 y 3 10/71, es decir entre 3,1428 y 3,1408; el valor que se admite hoy es de 3,1416. Descubrió también la proporción entre el volumen de la esfera y el cilindro que la circunscribe. El descubrimiento de que un cuerpo pierde en un líquido tanto peso como la cantidad de líquido desalojado, se conoce, hasta el presente, como «principio de Arquímedes». También se ocupó de las aplicaciones prácticas de descubrimientos matemáticos y físicos, e ideó los vasos comunicantes, la polea compuesta, el tornillo sin fin, que se pudo utilizar para bombear agua de los barcos y para el riego de los campos. También construyó maquinarias bélicas defensivas con las que durante años ayudó a repeler los ataques de los romanos contra el sitio de Siracusa.

El descubrimiento *astronómico* más genial de la época helenística se produjo en sus comienzos: la visión copernicana del mundo quedó anticipada ya por el sistema heliocéntrico de Aris-

tarco de Samos (primera mitad del s. III a. C.). Enseñó que el sol es unas 300 veces mayor que la tierra y que ésta y todos los planetas se mueven alrededor del sol y que la tierra gira además alrededor de su eje. Con ello se había colmado la pretensión de Platón de demostrar que las órbitas aparentes de los planetas eran en realidad movimientos circulares. Pero las teorías de Aristarco no consiguieron imponerse. Fue incluso acusado por el estoico Cleanto de blasfemar contra los dioses. La Antigüedad se quedó de esta forma sin dar el paso definitivo en orden a una nueva concepción del universo. Pero por lo demás, en la época helenística se consiguieron importantes descubrimientos astronómicos. La astronomía babilónica aportó, en este sentido, una contribución fundamental. A lo largo del s. III a. C. apareció en traducción griega una gran cantidad de material babilónico. Pero continúa sin quedar claro en qué medida dependía de los cálculos babilónicos el más importante astrónomo de la antigüedad Hiparco de Nicea, quien enseñó fundamentalmente en Rodas del 160 al 125 a. C. Su descubrimiento más importante fue la precisión de los equinoccios. También calculó la duración exacta del año, que sólo difiere de las estimaciones actuales en 6 minutos y 26 segundos, así como la exacta duración del período lunar, que fijó en 29 días, 12 horas, 44 minutos y 2 1/2 segundos, es decir, apenas un segundo más de lo que hoy se calcula. También se debe a Hiparco un catálogo con unas 800 estrellas fijas, clasificadas según tres grados de brillantez. Según Posidonio, el diámetro del sol es 39 veces y media mayor que el de la tierra, mientras que, según cálculos anteriores, era mucho más pequeño (de hecho el diámetro del sol es 109 veces mayor que el de la tierra). Posidonio estimó la distancia del sol a la tierra en 6.545 veces el diámetro terrestre (en realidad es 11.741 veces el diámetro de la tierra).

Con el descubrimiento de la forma esférica de la tierra se ponían las bases a la *geografía* científica. Las conquistas de Alejandro supusieron, de hecho, un incentivo fundamental ya que en cuanto ocupaba un país encargaba a su equipo de especialistas en geodesia la medición del mismo. De esta manera surgió un interés puramente geográfico que se desviaba de la antigua etnografía, la cual se interesaba por la descripción de los pueblos, del clima, las plantas y los animales. Su finalidad primordial era la confección de un mapa del país y, en último término, de la tierra. Eratóstenes, el geógrafo más importante de la Antigüedad, que desde el 246 fue bibliotecario en Alejandría y que además de obras filosóficas y matemáticas escribió una historia de la comedia, concibió un sistema para clasificar cartográficamente todos

los países conocidos. Descubrió que todos los océanos se comunican y que la tierra habitada —Europa, Africa y Asia— tenía que ser una isla y que por lo tanto debía ser posible una navegación alrededor de la tierra. Eratóstenes calculó también el perímetro de la tierra equivocándose en sólo 300 Km. de su valor real. El ya mencionado astrónomo Hiparco, criticó más tarde la obra cartográfica de Eratóstenes y pretendió, con la colaboración de observadores localizados en diferentes puestos, fijar los grados de longitud y de latitud del mayor número posible de lugares. Sólo en parte se realizaron estos planes, pero por el material recogido por Ptolomeo (cf. *infra* § 3.3 c) puede verse que a pesar de todo se llevaron a cabo muchas de estas mediciones.

En el ámbito de la *medicina* se consiguieron avances en anatomía, sobre todo gracias a los médicos Herófilo y Erasístrato, que trabajaron en Alejandría en el s. III a. C. y que legaron sus cuerpos para que se practicara en ellos la disección (una información tardía afirma que se hacían también vivisecciones en criminales condenados a muerte). El primero de ellos consiguió descubrir el sistema nervioso y quizá incluso la circulación sanguínea. Antes se había creído que las arterias transportaban aire, errónea opinión que más adelante se volvió a imponer.

La *filología* llegó a ser, por vez primera, en la época helenística, una disciplina científica, tanto respecto al perfeccionamiento de la gramática como en la elaboración y edición de textos. Participaron en este proceso varias generaciones de sabios alejandrinos. El erudito más significativo fue Aristarco de Samotracia (hacia 216-144 a. C.). La iniciativa para la estructuración de la gramática provino de la Estoa, donde ya se había llevado a cabo una clasificación de los sonidos en consonantes y vocales y donde se ideó un sistema de las flexiones y los tiempos. Aristarco elaboró sistemáticamente la morfología gramatical, presentó modelos de las distintas conjugaciones y declinaciones, confeccionando una lista de casos irregulares. Su discípulo Dionisio Tracio recogió estos trabajos y los editó en un manual que mantuvo su vigencia durante toda la Antigüedad. Otra tarea importante de los filósofos alejandrinos fue la revisión y edición sistemática de textos. Se recogieron manuscritos que se compararon y corrigieron para poder así confeccionar nuevas ediciones. Para facilitar este trabajo se hicieron también comentarios, monografías y vocabularios. Alejandría continuó siendo la pionera en este campo de las investigaciones filológicas desde el s. II a. C. hasta el s. III d. C. La decadencia no comenzó hasta la edad antigua tardía, pero los eruditos cristianos como Orígenes, Luciano de Antioquía y Eusebio de

Cesárea pudieron conectar todavía directamente con esta tradición en sus propios trabajos sobre el texto de la Biblia griega. Otra rama de la erudición filológica, la etimología, de la que se ocuparon con gran dedicación, nunca consiguió alcanzar en la Antigüedad una categoría científica. Ya desde Homero se habían intentado explicar distintas palabras desde el punto de vista etimológico. Compitieron en este arte poetas, sofistas y exegetas de Homero. A pesar de las críticas de Platón contra los intentos de estos etimologistas de investigar la verdadera esencia de las cosas por medio de tales especulaciones, continuaron sin desmayo su tarea, tanto los gramáticos como los filósofos, especialmente los estoicos. En el s. I a. C. Filoxeno de Alejandría intentó, dentro de la gramática sistemática, dar a la etimología una base científica, considerando a las palabras monosilábicas como las raíces de todos los demás vocablos. Pero tanto aquí como en la cuestión de los métodos de interpretación y exégesis —Aristarco desarrolló el principio de la analogía en el sentido de que los textos homéricos *deben interpretarse a la luz de otros pasajes de Homero*—, la filología no llegó más allá de los rudimentos del trabajo científico.

c) *La evolución posterior hasta la época romana*

El desarrollo posterior hasta la época imperial romana e incluso más adelante, por muy cautamente que se juzgue, sólo se puede caracterizar como de decadencia del trabajo científico. El trabajo creativo y la investigación propiamente dicha finalizó en el s. I a. C. En lugar de nuevas aportaciones originales aparecieron enciclopedias y compendios de resultados de antiguas investigaciones. Tuvo lugar además una vulgarización carente de crítica que sólo se ocupaba de proporcionar entretenimiento. A la vez, se produjo un aumento de la superstición y volvieron a revivir algunos puntos de vista de tiempos pretéritos que ya habían sido refutados convenientemente por los trabajos científicos del período helenístico.

La época imperial romana no aportó ninguna novedad dentro de las matemáticas, pero hasta el final de la edad antigua continuaron siendo estudiados los anteriores descubrimientos, que fueron recopilados en compendios. En astronomía, Ptolomeo (hacia el 100-170 d. C.), que vivió la mayor parte del tiempo en Alejandría, confeccionó un resumen de todos los trabajos y conocimientos astronómicos de la Antigüedad que se conoce con el nombre de «Almagesto» («Al» es el artículo árabe y «magest»

viene del título griego «*Megíst* [*e Sýntaxis*]»). Este libro contiene también algunas observaciones propias de Ptolomeo, que son inferiores generalmente a las de sus antecesores. En el ámbito de la zoología, había aumentado durante la época helenística el interés por los curiosos fenómenos del reino animal. Se escribió también sobre la inteligencia de los animales y sobre su comportamiento moral, elaborándose, por ejemplo, estudios especiales sobre los animales venenosos, pero en conjunto prevalecía la anécdota sobre la crítica científica. Todo esto se vuelve a encontrar reunido en obras enciclopédicas de la época posterior. La geografía y la etnografía estuvieron también dominadas por estos mismos intereses. Hubo una notable curiosidad acerca de las peculiaridades y rarezas de pueblos, países y ciudades extranjeras. Tales obras, sin embargo, contenían más elementos históricos o más descripciones de curiosidades que estudios etnográficos. Se continuaron recopilando grandes cantidades de material. Historiadores (Polibio) y geógrafos (Estrabón) utilizaron estas colecciones y aportaron ellos mismos mucho material, aunque no siempre lo examinaron críticamente. Es claro que muchos de estos escritos pretendían sólo el entrenamiento del lector. Este espíritu condujo a la producción de obras que mezclaban, sin ningún criterio, informaciones serias sobre países y pueblos extranjeros con lo puramente entretenido, o historias de crédito con otras inverosímiles. La novela helenística se inspiró en estas fuentes.

La ciencia médica volvió a vivir, en la época imperial romana, un momento de esplendor aunque se observaban algunos síntomas de decadencia a través de la posición que ocupaban los médicos en la sociedad. En la época clásica y helenística se podían ver junto a los grandes centros, aún florecientes, del culto a Asclepios, el dios curador, los inicios de una medicina cultivada por médicos con una formación científica. Si embargo, los servicios de sanidad pública, en los que ejercían médicos cultivados científicamente, decayeron. El Helenismo tardío vivió una división de la medicina en diferentes escuelas, cuyas interminables disensiones se parecían a las de las escuelas filosóficas. Simultáneamente la investigación pasó a segundo término y el dogmatismo se impuso muchas veces sobre los resultados de las investigaciones científicas. Al principio de la época imperial romana, junto a los compendios en los que se recogía el saber médico de los antiguos, comenzaron a surgir de una manera creciente vulgarizaciones superficiales de la ciencia médica en escritos de medicina, farmacología y dietética. A esta situación correspondía un aumento de los

médicos especialistas, que se plegaban a los gustos de una población urbana maleada, y una proliferación del curanderismo, la magia y los encantamientos. Sobre este telón de fondo resaltan las grandes figuras de los médicos de la época imperial romana. Estos ampliaron muchísimo los conocimientos de la medicina con investigaciones y observaciones propias. Rufo de Efeso, que vivió en la época de Trajano al principio del s. II d. C., reunió y analizó los conocimientos anatómicos de sus predecesores y contribuyó fundamentalmente, por medio de meticulosas descripciones de los síntomas patológicos, al progreso de la medicina interna. Su coetáneo Sorano de Efeso publicó obras de ginecología y tratamiento de lactantes, que fueron el mejor logro de la medicina antigua en este campo. Entre los frutos de su actividad literaria, muy copiosa por demás, su libro «Sobre el alma», hoy perdido, fue la principal fuente de la obra de Tertuliano *De anima.* El médico más importante de la época romana fue Galeno de Pérgamo (después del 129 hasta el 199 d. C.). Apoyado en una gran experiencia médica y también en sus propias investigaciones, resumió en numerosos escritos los conocimientos médicos de la Antigüedad en la mayoría de las especialidades. Siempre aporta su propio criterio que suele ser más acertado que el de sus antecesores. La obra de Galeno no solamente es la última gran obra médica de la Antigüedad, sino, en fin de cuentas, el último momento de esplendor del trabajo científico en las ciencias de la naturaleza en su época. Hasta el final de la Edad Media continuó siendo la obra fundamental para la teoría y para la práctica médica.

4. La literatura

Para 3.4
A. Lesky, *Historia de la literatura griega,* Madrid, Gredos, 1971 (trata detenidamente la época helenística y romana; el mejor libro de lectura y de consulta sobre literatura)
E. Vogt (ed.), *Griechische Literatur* (N. Handb. d. Lit. Wissenschaft 2), Wiesbaden, Athenaion, 1981

a) *Presupuestos*

Para 3.4 a: Textos
E. R. Dodds (ed.) *Euripides Bacchae* (Intr. y comentario) Oxford, Clarendon, 1960;
Para 3.4 a: Estudios
G. Murray, *Euripides and his Age,* Oxford, Oxf. Univ., [13]1955;
G. M. A. Grube, *The Drama of Euripides,* N. York, Barnes, [2]1961.

En el quehacer literario aparecieron en la época helenística nuevos contenidos, formas y tradiciones en consonancia con el concepto de un mundo de horizontes más amplios. La relación

entre la herencia literaria y el mundo de Oriente y sus pueblos se hizo visible de múltiples formas. El que lo «oriental» apareciera en esa época con el ropaje de las formas clásicas de la literatura griega (como el drama *Moisés* del autor trágico judío Ezequiel) resulta algo tan característico como el que los griegos, en sus creaciones literarias, adoptaran no sólo las formas sino también con mucha frecuencia, los argumentos, los temas y, en general, las vivencias del mundo oriental. Junto a los autores griegos aparecieron pronto otros escritores que no lo eran, pero que estaban helenizados y que continuaban en sus obras la literatura griega. Yámbulo, autor de una de las más antiguas novelas griegas, era sirio, lo mismo que Luciano de Samosata, uno de los escritores más fecundos de la época romana. Babrio, romano de nacimiento, era poeta en la corte de cierto rey Alejandro de Cetis en Cilicia, que a su vez era nieto de Alejandro, un hijo de Herodes el Grande. Babrio puso en versos griegos las fábulas de Esopo. Además había numerosos escritores que escribieron la historia y las tradiciones de sus propios pueblos en griego, como el sacerdote babilónico Beroso, el preste egipcio Manetón y el escritor judío Flavio Josefo.

A la vez que los elementos griegos y orientales se mezclaban inextricablemente en la literatura, la cantidad y multiplicidad de la producción literaria ciertamente aumentó. Desaparecieron las rígidas formas literarias de la época clásica. Pero es indiscutible que la literatura griega del período helenístico y romano fue, con mucho, muy superior, tanto en la cantidad y variedad de su producción como en la amplitud de su influencia, a todos los siglos anteriores —e incluso posteriores— hasta el descubrimiento del arte de imprimir libros. Se escribió increíblemente mucho y variado, pero la mayor parte de esta producción se ha perdido. Se leía también muchísimo. Había, por supuesto, lectores verdaderamente cultos con intereses restringidos al ámbito de los escritos filosóficos y científicos, pero existía también un amplio público que sabía leer y que buscaba ante todo el entretenimiento. La posición del escritor en la vida pública estaba en consonancia con esta situación. Los escritores se veían favorecidos no solamente por los romanos más poderosos, sino también cualquier príncipe más o menos insignificante tenía a su poeta o a su historiador palaciego. Incluso los escritores que vivían en una apartada ciudad helenística, podían contar con un público que los apreciaba y leía lo que ellos escribían.

Durante la época helenística y romana, un producto paralelo de la actividad libresca fue la escritura y distribución de libros

destinados al consumo privado. Las escuelas filosóficas y el Museo de Alejandría produjeron colecciones de libros orientados primordialmente al uso de los eruditos, a la vez que las comunidades religiosas y sectas cultivaban su propia y exclusiva literatura. En los escritos judíos y cristianos tenemos una prueba más que suficiente. Se trata en parte de literatura de ocasión —por ejemplo cartas que más tarde fueron publicadas— o parte también de escritos especialmente destinados a ser leídos por los miembros de las diversas comunidades, aunque algunos pudieron escribirse para un público más amplio. Las formas y géneros de esta literatura están condicionados por las propias tradiciones de los grupos religiosos. Pero no se puede desgajar la historia de estas producciones literarias de la historia general de la literatura helenística. Precisamente en el proceso de helenización de estas religiones, la cultura literaria del Helenismo ejerció una influencia nada despreciable en la formación de las formas literarias específicas de las comunidades religiosas.

A la vista de la cantidad y la variedad de formas de la literatura helenística, no resulta posible, evidentemente, resaltar lo esencial en un par de rasgos. Pero existe en ella, por de pronto, una cierta uniformidad en el sentido de que la literatura helenística en conjunto conecta con la tradición de la Grecia clásica. Por otra parte, la literatura del Helenismo es un claro reflejo de diversas convicciones y corrientes culturales que le otorgan una cierta cohesión. A medida que el Helenismo moldeaba decisivamente la cultura del período romano podemos observar un continuo desarrollo de la literatura que se extiende incluso a ámbitos donde el griego no era la lengua más hablada. Es obligado, en cualquier caso, circunscribirse a lo que resulta esencial para la comprensión del cristianismo primitivo. Precisamente desde este punto de vista, hay que referirse primero a uno de los fundamentos de la literatura helenenística, es decir, a la obra del último gran trágico de la época clásica que fue Eurípides.

A pesar de que *Eurípides* perteneció a la segunda mitad del s. V (murió el 407/6) es, sin embargo, difícil hablar sobre la literatura helenística o sobre el universo espiritual del Helenismo, sin dedicarle, por lo menos, una mención especial. Eurípides ha influido y condicionado la literatura helenística como ningún otro en lo que se refiere a temas, motivos y problemática. Como último de los grandes trágicos de la Grecia clásica, que vivió en una época de decadencia cultural incipiente, Eurípides fue el primero en percibir la fatalidad de la existencia humana, lo cual sería muy significativo para la experiencia de los siglos siguientes. Con ello

se coloca en el umbral de una nueva época. Su influencia en la literatura del período siguiente fue extraordinaria. Sería erróneo catalogarlo como representante de la razón, o incluso como innovador y revolucionario. Estaba, sin duda, influenciado por los sofistas, pero sus puntos de vista no pertenecen a ninguna escuela u orientación filosófica determinada. Su fuerza e influencia consistió más bien en una nueva caracterización de la vida humana: el hombre con todas sus creencias racionales y sus pasiones se queda, en último término, solo y desvalido. Eurípides ve al ser humano inmerso en un dilema en el que no consigue conciliar las contradicciones de su existencia y en una situación en la que las instituciones políticas y religiosas (para Eurípides son éstas, como es lógico, las instituciones de la *polis*) no pueden aportar nada en orden a una solución. La grandeza y la impotencia del hombre están para Eurípides sujetas a un destino fatal —el poeta anticipa aquí una concepción fundamental del Helenismo— no precisamente porque en el mundo no existan dioses ni poderes misteriosos; al contrario, el hombre ha sido entregado precisamente a tales poderes, ya se les llame dioses, o casualidad, destino o Dióniso. El hombre puede llegar a conocer sin duda a estos poderes, pero su fatalidad consiste en que es imposible predecir o calcular sus acciones. Puede incluso intentar comprender y adorar a estas potencias divinas, pero nunca pretende ser igual a ellos, pues la armonía con tales poderes es una cualidad que al hombre no le ha sido concedida. La divinidad puede incluso forzar al ser humano a entrar en el ámbito de su poder, pero con ello lo lleva, al mismo tiempo, a la ruina, como hizo Dióniso al rey de Tebas, Penteo (*Bacantes*). Esta concepción de la existencia humana esboza algunas de las más importantes cuestiones que ocuparon durante siglos a la literatura helenística, como tema primordial con múltiples variaciones.

b) *Drama, comedia y poesía*

Para 3.4 b: Textos

J. M. Jacques, *Le Dyscolos de Ménandre,* Paris, Belles Lettres 1963;

F. G. Allenson, *Fragments of Menander* (Loeb Class. Library), London, Heinemann, 1964;

R. Pfeiffer, *Callimachus,* 2 vol., Oxford, Clarendon, 1949-1953;

Apolonio Rodio, *Argonautica,* Texto gr. y trad. francesa a cargo de F. Vian, Paris, Belles Lettres, 1974;

H. Fraenkel, *Apollonius Rhodius, Argonautica,* Oxford, Clarendon, 1961;

A. S F. Gow, *Bucolici Graeci,* Oxford, Clarendon, 1952;

M. Brioso Sánchez, *Bucólicos griegos,* Madrid, Akal, 1986;

J. L. Navarro-A. Melero, *Herondas, Mimiambos, Fragmentos,* Madrid, Gredos, 1981;

M. Fernández Galiano, *Antología Palatina I*, Madrid, Gredos, 1978;
W. R. Paton, *Anthologia Palatina* 5 vol., Loeb Class. Lib., London, Heinemann, 1960-1969.
Para 3.4 b· Estudios
T. B. L. Webster, *Hellenistic Poetry and Art*, N. York, Barnes, 1964;
Fraser, *Alexandria*, I. pp., 553-674; 717-793;
A. Korte, *Die hellenistische Dichtung*, Stuttgart, Kröner, ^{2}1960;
V. von Willamowitz-Moellendorf, *Hellenistische Dichtung in der Zeit von Kallemachos*, 2 vol. Berlin, Weidmann, 1924;
Ph. E. Legrand, *La poésie alexandrine*, Paris, Payot, 1924;
K. Ziegler, *Das hellenistische Epos*, Leipzig, Teubner, 1934;
E. A. Barber, *Alexandrian Literature*, en *Cambridge Ancient History* 7, pp., 249-283.

La época helenística continuó con la tradición de la *tragedia* clásica. La cultivaron sobre todo los ptolomeos. Filadelfo, el segundo monarca de la dinastía, organizó en Alejandría concursos trágicos. Pero la influencia de esta poesía dramática fue escasa. Apenas ha llegado hasta nosotros algo de la abundante producción de estas tragedias: de los más de 50 autores trágicos conocidos del s. III a. C., no se han conservado más que algunos fragmentos, con un total de varias docenas de líneas. De los siglos siguientes sólo se conocen dos fragmentos. Uno de ellos es el drama del Exodo del trágico judío Ezequiel. En latín, sin embargo, hubo un notable resurgimiento de la tragedia griega entre los dramaturgos romanos del s. III (cf. *infra* § 6 4, b). Hasta comienzos de la época imperial era de buen tono entre la gente culta ejercitarse en la composición de alguna tragedia; incluso César y Augusto hicieron ensayos en este arte. Pero los estrenos de tragedias disminuyeron cada vez más, pasando a primer plano, por su parte, la lectura de pasajes de tragedias clásicas, y, por otra, las representaciones de pantomimas. De esta forma, en la época imperial romana se podía presenciar muy raramente la representación de una tragedia clásica, pero se asistía a pantomimas que escenificaban íntegramente (pero sin palabras) un drama de Eurípides a base de danzas y de música.

El espíritu del Helenismo se reflejaba en la *Nueva comedia* ateniense de manera más directa que en la continuación de la tragedia. La renovación de la comedia surgió en la época de los Diádocos, dentro del ambiente de Atenas que en aquellos tiempos ejercía un liderazgo político. Su más importante poeta y el único de quien conservamos algunas obras es Menandro (342/1-293/292). Su visión de la situación política del momento hizo que la nueva comedia, a diferencia de la de Aristófanes, fuese por completo apolítica. Menandro presupone que el individuo no posee ya poder político; sus obras hablan sólo del hombre en su individuali-

dad. De acuerdo con esto, las figuras de la trama no son ya, como en las viejas comedias, simplemente tipos, sino caracteres individuales. Los temas y la acción se inspiraban en la clase media y baja de la sociedad: ciudadanos con sus mujeres e hijas, en artesanos, campesinos esclavos y viajeros con sus problemas personales y sociales. Menandro les dibuja individualmente luchando cada uno a su manera contra las adversidades de su situación social, amenazada por la pobreza y la maldad lo mismo que por el imprevisible destino. Las únicas metas de la vida de estas gentes parecen ser la codicia y el dinero o, por lo menos, una modesta propiedad para asegurar la propia existencia. Pero en medio de todo esto, Menandro intenta descubrir los últimos vestigios de una humanidad auténtica y verdadera que puede reconocerse en la capacidad para el perdón y para la reconciliación. La humanidad se muestra precisamente en estas virtudes. Según las afirmaciones repetidas de Menandro, se trata de una posibilidad humana general a la que tienen acceso igualmente lo mismo griegos que bárbaros, libres que esclavos. La nueva comedia trascendió, sin duda, las fronteras de Atenas, pero es difícil hablar de su fuerza expansiva. Se conocen los nombres de más de 70 comediógrafos, de los cuales algunos debieron escribir hasta 100 piezas, y muchos de estos escritores no eran atenienses. Al principio de la época imperial, la nueva comedia, así como la comedia romana, con la cual tenía una estrecha relación, fue desbancada por los mimos y por las pantomimas. El que Pablo, en 1 Cor, 15,33, cite una frase de una comedia de Menandro («Las malas compañías acaban con las buenas costumbres») no demuestra lo contrario, pues se trata también de un refrán conocido y citado en otros lugares.

Ni la continuación de la tragedia clásica ni la nueva comedia pudieron satisfacer las exigencias populares de espectáculos entretenidos. A esta demanda respondía más bien el *mimo,* que en la época helenística tardía y en la romana había conquistado los escenarios en todas partes. El mimo, relacionado en parte con ritos religiosos, se fue formando de la danza, y estaba muy influido por la comedia nueva, llegando a ser la forma más popular de la representación dramática. Los actores mímicos recorrían el país en grupos o individualmente —a veces los reyes tenían sus mimos contratados de manera fija— y representaban en cada localidad, en improvisados escenarios en la plaza del mercado, y en idioma vulgar, temas tradicionales lo mismo que improvisaciones, danzas, bufonadas y prestidigitación. Se ha conservado muy poco, como es lógico, del contenido de los mimos. Pero algunos fragmentos de los *Mimiambos* del poeta de Cos, Herondas, del s. III d. C.,

nos permiten saber qué tipo de género y de temas tenían estas representaciones. Los títulos de las piezas que se conservan fragmentariamente son característicos: «La alcahueta», «El rufián bordelesco», «El maestro», «Las mujeres del templo de Esculapio», «La amante celosa», «Las dos amigas o la conversación confidencial». Al igual que en la comedia nueva, el protagonista es la persona individual y apolítica de las capas medias y bajas de la población. La vida cotidiana, a veces demasiado rutinaria, de tal persona con sus acciones permitidas o no, el problema de la frontera entre el derecho y la injusticia ilustrados por situaciones impropias de la alta sociedad, las relaciones auténticas o falsas que son todo menos convencionales... todo esto es lo que ofrece el mimo a los ojos de los espectadores. Es el espejo de la vida cotidiana lo que se presenta a la gente. El público puede identificarse con lo que ve, o protestar o reírse de ello, pero lo que el mimo no permite al espectador es trascender lo banal de la vida cotidiana e identificarse con algo irrepetible y especialísimo que no ocurre en la vida corriente.

La *poesía* recibió, a partir del s. III a. C., un nuevo impulso, sobre todo en Alejandría bajo los auspicios de Ptolomeo II Filadelfo. El poeta más importante fue Calímaco que además de confeccionar el catálogo de la biblioteca alejandrina, escribió la primera enciclopedia y fue autor de escritos geográficos, mitológicos y polémicos. De la poesía de Calímaco se nos han conservado los himnos, los epigramas (el verbo citado en Tit 1,12 es una adaptación de un pasaje de su himno a Zeus) y amplios fragmentos de su obra *Aítia.* Las tradiciones mitológicas aparecen en esta obra de una manera típica del Helenismo. La poesía de Calímaco separa las costumbres y festividades religiosas, así como sus leyendas e historias, de su lugar original en el culto, lo que no significa que sea una crítica y mucho menos racionalista, sino la aceptación positiva de la tradición mítica dentro del libre juego de un arte casi siempre de buen gusto. En ocasiones se encuentran alusiones al soberano, cuya divinidad se acepta. No se trata, sin embargo, de una expresión seria de fe en el rey en cuanto dios, sino simplemente de «poesía palaciega», aunque sin adulación. El viejo culto y la fe en los dioses están tan muertos como la crítica de los mitos de Platón y de los sofistas. La mitología, sin embargo, consigue revivir al volverse a utilizar de nuevo conscientemente la tradición poética de Hesíodo y de los himnos homéricos. Es significativa la influencia de esta poesía en los poetas romanos Ovidio y Virgilio.

Junto a Calímaco debemos mencionar también a Teócrito de Siracusa, el más importante poeta bucólico del Helenismo. Vivió también en Alejandría y más tarde en Cos. Para la fiesta de la vic-

toria de Ptolomeo Filadelfo, en la primera guerra siria, compuso un himno en honor del rey y de su hermana y esposa, a quienes canta como a «dioses salvadores». Teócrito escribió además los *Eidyllia* (no «idilios» en sentido moderno), en los que se pintan temas y escenas bucólicas, y algunos «Mimos» poéticos que se ocupan de la vida urbana y que, como los *Mimiambos* de Herondas, dibujan los caracteres y los conflictos de las capas bajas de la población. Una obra típica helenística son las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas, quien al principio vivió en Alejandría y más tarde en Rodas (después del 246/245). Es la única epopeya griega que se ha conservado después de Homero y antes de «Las Dionisíacas» de Nonno del s. V d. C. Apolonio escribió esta obra después de un amplio estudio de las fuentes. Como escritor helenístico de pura cepa, muestra un típico interés por la etiología, por los retratos psicológicos del carácter de los actores y por las descripciones de la naturaleza. También aparecen en su epopeya múltiples noticias aburridas sobre viajes. En este poema épico existen, por tanto, una serie de factores que más adelante deberían ser parte integrante del género novelesco griego.

El *epigrama,* género muy empleado por los poetas de la época, es un espejo fiel del alma helenística. Se había desgajado en gran parte de su contexto vital de las elegías mortuorias y las inscripciones votivas y solía ser una especie de elegía corta que se podía recitar en las circunstancias más diversas, como podía ser un convite. Los temas que reflejan una grandeza heroica están por completo en un segundo plano en este género. En su lugar aparecen temas como la alegría individual y el amor. Existen además descripciones de oficios, de obras de arte o de impresiones de la naturaleza.

Entre las diversas clases de poesías hay que aludir también a los poemas *didácticos.* Estaba considerado como un arte especial el componer tratados en verso de las materias más peregrinas. La literatura especializada de medicina, zoología, astronomía y de otras disciplinas tenía que someterse de buen grado a este tratamiento. Cuanto menos entendía el poeta sobre esa materia, tanto más admiraba el público su destreza.

c) *La historiografía*

Para 3.4 c: Textos

F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker,* 15 vol., Reimp. Leiden, Brill, 1954-1964;

Heródoto, *Selección de su obra,* por M. Fernández Galiano, Madrid, Coloquio, 1984. Obra completa en Madrid, Gredos, 1977, trad. de C. Schrader;

Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso,* trad. de F, Rodríguez Adrados, Madrid, Hernando, 1965;
Polibio, *Historias,* trad. de M. Balasch, Madrid, Gredos, 1981;
Diodoro Sículo, *Biblioteca Historica,* Ed. con traducc. inglesa (12 vols.) por C. H. Oldfather y otros en Loeb Classical Library, London, Heinemann, 1968.
Para 3.4 c Estudios
F. Jacoby, *Abhandlungen zur griechischen Geschichtsschreibung* (Zu seinem achtzigsten Geburtstag. . ed. H. Bloch), Leiden, Brill, 1956;
K. von Fritz, *Die griechische Geschichtsschreibung,* vol. I, 1-2, Berlin, de Gruyter, 1967;
Id., *Aristoteles Contribution to the Practice and Theory of Historiography,* en *Univ of California Public in Philosophy* 28, Berkeley, Univ. of Cal., 1958, pp., 113-138;
A. Momigliano, *Die Gechichtsschreibung,* en Vogt, *Griechische Literatur,* Wiesbaden, Athenaion, 1981, pp., 303-336;
Id., *History and Biography,* en M. I. Finley (ed.), *The Legacy of Greece A New Appraisal,* Oxford, Clarendon, 1981, pp , 155-184;
E. Schwartz, *Griechische Geschichtsschreiber,* Leipzig, Koehler, 1957,
F. Wehrli, *Die Geschichtsschreibung im Lichte der antiken Theorie,* en Id., *Theoria und Humanitas* Zürich-München, Artemis, 1972, pp., 132-144;
H. Strasburger, *Die Wesensbestimmung der Geschichte durch die antike Geschichtsschreibung,* Wiesbaden, Steiner, 1966,
F W Walbank, *History and Tragedy* Hist 9 (1960) 216-234;
Fraser, *Alexandria,* I, pp., 495-519;
M. Dibelius, *The Speeches in Acts and Ancient Historiography,* en Id., *Studies in the Acts of the Apostles,* London, SCM 1956, pp., 138-191;
T. R. Glover, *Polibius,* en *Camb Anc History* 8, pp. 1-24.

La producción dentro del campo de la historiografía fue, en la época helenística, especialmente fecunda. Ciertamente, lo poco que se ha conservado no está en absoluto en proporción con lo que se produjo. Hasta nosotros han llegado únicamente una buena parte de las obras de Polibio y de Diodoro Sículo, junto con cientos de pequeños fragmentos de numerosas historias universales y locales, autobiografías y monografías. La situación es mejor en relación con las obras históricas griegas de la época imperial romana. Las obras del historiador judío Flavio Josefo se han conservado casi íntegramente y las de Dionisio de Halicarnaso, de Arriano, Dión Casio, Herodiano y otros han llegado por lo menos en amplios fragmentos (cf. § 6,4 d).

El comienzo de la época helenística supuso un nuevo inicio para la historiografía griega. De la generación que llegó a conocer personalmente a Alejandro surgieron —no sin intenciones de propaganda— informes bien documentados, que se basaban en vivencias propias o se inspiraban en fuentes de confianza, como son los diarios y documentos originales. Entre estas obras están las historias de Alejandro escritas por el rey Ptolomeo I, el informe de Niarco, almirante de Alejandro, sobre el viaje desde la India hasta el Eúfrates (ambos conservados en parte por Arriano

y la historia de los Diádocos de Jerónimo de Cardia (amigo u acompañante de diádoco Eumene) que, aunque se perdió, fue utilizada y citada por autores posteriores. Todos los historiadores significativos hasta la época imperial romana —también los latinos con la única excepción de Tito Livio— fueron, al mismo tiempo, hombres que desempeñaron una función política en puestos influyentes. Esta afirmación es válida también para Polibio, Arriano y Dión Casio, lo mismo que para César y Tácito y hasta cierto punto para Flavio Josefo.

Polibio (nacido antes del 200 a. C. y muerto el 129 ó después del 120 d. C.) provenía de una familia distinguida de Megalópolis en Acaya. Al prinicipio fue un alto funcionario de la Liga Aquea y como tal resultó deportado en el 167 con otros 1.000 aqueos importantes a Roma. Durante los diecisiete años que pasó en Roma tuvo muchos contactos con los círculos políticos dirigentes de esa ciudad. De esta época procede también su amistad con el joven Escipión. Después de volver en el 150 por breve tiempo a Grecia, Polibio participó al año siguiente en la campaña del joven Escipión contra Cartago y tuvo también oportunidad de tomar parte en una expedición naval a lo largo de la costa del norte de Africa, en dirección a Occidente. Después de la tremenda derrota de la Liga Aquea en lucha contra Roma en el 146 a. C. (Corinto al final de esta guerra, fue por completo arrasada), Polibio negoció con Roma, en nombre de los aqueos, con objeto de aliviar el destino de sus compatriotas. Probablemente tomó parte más tarde (134-133) en las campañas numantinas de Escipión y emprendió todavía una serie de viajes fuera de Grecia.

La obra histórica de Polibio está estrechamente unida a su actividad como político. Su observación de que sólo podían escribir historia los que participaban activamente en los acontecimientos (12,25), describe con exactitud la calidad de esta historiografía política. La finalidad de la historia universal es hallar críticamente la verdad por medio de una «historiografía pragmática». La historia tiene que ser universal, pues de lo contrario no se puede entender el fin —para Polibio la soberanía universal de Roma— al que tienden todos los acontecimientos. Ni las historias prodigiosas ni la paradoja tienen cabida en la narración histórica, pues no sirven más que para ocultar las causas de los acontecimientos y precisamente esto es lo que constituye la tarea más noble y más importante del historiador. Para ello es preciso conocer los antecedentes de la situación política, que se deducen, según Polibio, de una investigación de los países y los pueblos, de las circunstancias políticas y las personalidades principales. Con-

secuentemente para Polibio desempeñan una importante función las tres disciplinas auxiliares de la historiografía: la etnografía, el estudio de las constituciones estatales y la biografía. Al mismo tiempo, Polibio es consciente del poder del hado, la *týchē* —sea éste la casualidad, la suerte o el destino— y es suficientemente hábil como para conceder a esta causa imprevisible el margen que le corresponde. Polibio intentaba también adoctrinar desde el punto de vista moral, y rechazaba expresamente que la historiografía fuera una literatura de entretenimiento (2,56). La visión polibiana que considera al historiador como una persona que debe tomar parte activa en los acontecimientos se halla en consonancia con el material de sus fuentes: son sus propias experiencias, consultas a los participantes, manifestaciones escritas, discursos y cartas de los políticos, además de documentos y material de los antiguos historiadores examinado críticamente bajo este punto de vista.

Ningún otro historiador de la época helenística se puede comparar con Polibio ni en sus logros ni en la elaboración metodológica del material de sus fuentes. Es cuestión debatida si la historiografía «pragmática» preconizada por Polibio fue cuestionada por otra escuela de historiadores, la llamada «trágico-patética». Aunque Polibio ataca (2,56) al historiador Filarco (s. III a. C.) por su intento de conmover los sentimientos de los lectores por medio de vívidas descripciones de eventos trágicos y terribles, es muy inverosímil que haya existido este tipo de historiografía como intento pragmático. Muchos historiadores helenísticos conocieron al menos y subscribieron el principio de la historiografía objetiva. Si tuvieron éxito, o en qué grado, es otra cuestión. Los historiadores, incluido Polibio, empleaban a menudo los efectos de la retórica, y las fuentes no eran siempre objeto de la conveniente crítica; rumores y material legendario era presentado a menudo como hechos históricos.

Al igual que Polibio había continuado la obra del historiador Timeo (s. III a. C.), a quien critica en el libro 12, Posidonio prosiguió la historia universal polibiana, aunque no fue crítico en la elaboración del material, ni siguió unos criterios en la evaluación de las causas históricas. De los cincuenta y dos libros de su obra histórica, que debieron extenderse hasta la guerra de Pompeyo, se ha conservado muy poco. Para Posidonio la historia camina guiada por la divina providencia (este concepto estoico sustituye a la *týchē* polibiana como última causa de la Historia), pero, por otra parte, es una permanente prueba de la continua decadencia de la cultura y la moralidad. En este contexto Posidonio utiliza

sin ninguna crítica relatos sobre esclavos en Sicilia para dar cuerpo a sus preocupaciones sociales, aunque en su evaluación de las reformas de los Gracos (§ 6.1d) condena sus motivaciones y la falta de control psicológico.

Pero así como Posidonio en su gran obra histórica intentó, por lo menos, escribir «historia», de los demás historiadores del final de la época helenística hay que decir que eran en primer término *compliladores y recopiladores.* Esto significa, por supuesto, que pueden encontrarse muchas noticias de valor en las partes de sus obras que se han conservado. Nicolás de Damasco, el historiador de la corte de Herodes el Grande, que escribió una historia universal en 144 tomos, fue aprovechado por Josefo, gracias a lo cual tenemos actualmente una minuciosa información sobre este rey judío. El copilador Alejandro Polihístor de Mileto (a. 100-40 a. C.) coleccionó en gran cantidad de tomos material sobre los pueblos de Oriente, y entre otras cosas numerosos fragmentos de escritores judíos (algunos de éstos se han conservado en el historiador de la iglesia Eusebio de Cesarea). De la historia universal de Diodoro Sículo, que vivió asimismo en el s. I a. C., han llegado hasta nosotros secciones más amplias. Diodoro utilizó importantes fuentes antiguas, que han sobrevivido así, mientras que su propio trabajo como historiador fue de escaso valor. La historia romana de Dionisio de Halicarnaso es de más pretensiones, pero toda la admiración que sentía por la magnificencia romana, suele demostrar una falta de conocimiento objetivo y de discernimiento crítico. Con estos historiadores nos encontramos en los umbrales de la época imperial romana (más sobre este tema, en § 6,4d).

Junto a estas grandes obras de historia, a las cuales hay que atribuir en general un cierto valor como fuentes, existe una abundante literatura en el campo histórico que no concuerda con nuestro concepto moderno de la historiografía ni por lo que se refiere al dominio del tema ni a la intencionalidad. La exaltación de Alejandro Magno en el tono de panegírico, que procedía de la misma época del conquistador, tuvo sin duda una gran influencia en la leyenda y, por consiguiente, en la imagen de Alejandro en la antigüedad. Sobre otros soberanos de la época helenística se escribieron también toda una serie de relatos, en los que las motivaciones principales eran el panegírico, la retórica, la exageración novelesta, y otras que únicamente estaban destinadas al entretenimiento del lector, según se deduce de la actitud crítica de Polibio contra tales desviaciones de la historiografía. Tales materiales quedaron muchas veces incorporados en la historia de Dio-

doro Sículo. El interés generalizado de aquella época por la etnografía hizo no sólo que se impusiera una postura carente de crítica al aceptar muchos relatos inverosímiles sobre pueblos y países extraños, sino que favoreció, además, el que se pusiera el acento en lo peculiar y curioso. Esto concuerda con una evolución de otros géneros literarios del Helenismo, proceso que continuaría en la época romana.

d) *Biografía y aretalogía*

Para 3.4 d. Textos

Filón, *De Vita Mosis*, ed de R. Arnáldez, otros, texto gr. con trad. francesa, París, du Cerf, 1967;

Suetonio, *Vida de los Doce Césares*, ed. de M. Bassols, Col Alma Mater, Barcelona, 1969,

Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana*, Trad. de A. Bernabé. Madrid, Gredos, 1979

Para 3 4 d: Estudios

A Momigliano, *The Development of Greek Biography*, Cambridge, Mass., Harvard Univ., 1971,

A. Dihle, *Studien zur griechischen Biographie*, Göttingen, Vandenhoeck, 1956,

D R Stuart, *Epochs of Greek and Roman Biography* (Sather Class lectures, 4), Berkeley, Univ of California, 1928,

L. Bieler, *Theios Aner Das Bild des «gottlichen Menschen» in Spatantike und Frühchristentum*, Darmstad, Wiss. Buchg , 1976;

M. Hadas y M Smith, *Heroes and Gods Spiritual Biography in Antiquity*, N. York, Harper, 1965;

D Tiede, *The Charismatic Figure as Miracle Worker* (SBLDS 1) Missoula, Univ of. Montana, 1972

En los países del Oriente, el caldo de cultivo para el nacimiento de la biografía fue el sistema monárquico del Estado. En Egipto, tanto la biografía de los soberanos, como las de los altos funcionarios de la administración y los dignatarios se había ido formando desde la antigüedad dentro de unos esquemas fijos y elaborados hasta sus más mínimos detalles. Los pasajes biográficos del Antiguo Testamento que se encuentran en la historia de Moisés, en los libros de los profetas (sobre todo en Jeremías) y en los de Nehemías, se remontan a estos modelos. Por el contrario, la biografía era desconocida en la Grecia clásica. En la épica homérica existe, como es lógico, un cierto interés por los datos de la vida de diversas figuras de la leyenda y algunos libros, al igual que la *Ciropedia* de Jenofonte y la *Apología de Sócrates* de Platón, contienen elementos biográficos. Pero tales obras no son biografías en sentido estricto. La estructura política y social de la sociedad griega de aquella época no dejaba ningún margen para el interés por la vida y el destino de las personalidades individuales sobresa-

lientes. Esta es la razón fundamental de que este género literario no se desarrollara en el ámbito griego hasta el umbral de la época helenística, y, además, por motivos completamente distintos de aquellos por los que se produjeron las biografías orientales de los soberanos. La razón para que se escribieran biografías en el ámbito griego estribaba en el interés por la vida de poetas y filósofos famosos. La biografía griega nació cuando se comenzó a investigar la relación entre las obras, la vida de tales personajes, y a buscar modelos de vida para el hombre sabio.

La concreción sistemática de este interés en una actividad literaria planificada nació con los alumnos de Aristóteles, sobre todo con Aristoxeno, conocido, además, como teórico de la música. Escribió la biografía de Pitágoras, Sócrates, Platón y de otros muchos. Desgraciadamente no se ha conservado casi nada de ellas. Pero es de suponer que encontraran ahí aplicación las doctrinas filosóficas de Aristóteles sobre la diferenciación de las virtudes y la relación entre conducta (*éthos*) y carácter (*páthos*) de forma que la finalidad de las biografías era presentar en forma de «vida» (*bíos*) los principios de las doctrinas filosóficas, de las normas de conducta y de la formación del carácter. De acuerdo con el sistema escolar del Perípato, para los trabajos biográficos preparatorios se recogía en primer lugar en colecciones el material relevante. Tales componentes no sólo encontraban aplicación en las biografías individuales, sino en las colecciones de vidas en las que se presentaba la biografía de una gran cantidad de poetas o filósofos, así como en las breves *vitae* que más tarde se colocaban al principio de las ediciones de los clásicos. En lo poco que se ha conservado de esta actividad literaria, llama la atención la postura carente en absoluto de crítica: anécdotas, leyendas y exaltaciones románticas predonimaban por doquier.

A comienzos de la época helenística, junto a las biografías de poetas y de filósofos, existieron otras que se ocuparon de la personalidad sobresaliente de algunos soberanos de Siracusa y Macedonia. Aparte de algunas obras serias que debemos agradecer a historiadores como Ptolomeo I y Polibio, predominó la tendencia hacia el panegírico y lo novelesco. La novela tardía de Alejandro tiene sus raíces aquí. No existieron biografías de soberanos con un interés político hasta el s. I de la era cristiana. Las autobiografías de los propios gobernantes parece que fueron también raras. Al parecer escribieron este tipo de autobiografías Demetrio de Fálero, que fue gobernador de Atenas durante diez años al final del s. IV a. C., el rey epírota Pirro, el estadista Arato de Sición y el rey egipcio Ptolomeo VIII Evergetes II.

El Helenismo creó con la biografía un género literario que llegó a ser un medio de expresión característico de la cultura. La razón de la creciente importancia de este género fue el descubrimiento helenístico de la personalidad individual y de su significación. La biografía se había convertido también desde Polibio en un elemento normal de la narración histórica, pues la persona individual, moldeada por los factores de su *vita,* fue considerada por este historiador como una importante causa del proceso histórico. Este convencimiento permaneció intangible durante la época romana. Se han conservado numerosas obras biográficas en griego y en latín, procedentes de la época imperial. Estas no sólo continúan la tradición helenística de las biografías de poetas y filósofos, como las colecciones de vidas de Diógenes Laercio, sino que se concentran con mayor frecuencia en la exposición biográfica de personalidades políticas (cf. las *Vidas paralelas,* de Plutarco, y las *Vidas* de los emperadores de Suetonio). Aparecen además las biografías de los filósofos fundadores de religiones (cf. la *Vida de Moisés,* de Filón, y la *Vida de Apolonio,* de Filóstrato).

Para comprender este género literario, sobre todo en su variante concreta de la época imperial romana que depende mucho del modelo helenístico, es preciso prestar atención a otro género importante: la *aretalogía.* Esta no proviene directamente de un interés biográfico, aunque se halle estrechamente relacionada con la concepción helenística de la personalidad individual. Los orígenes de la aretalogía deben buscarse en los himnos cultuales que enumeran los grandes hechos de una deidad particular. Desde el principio del Helenismo se comenzó a grabar estos himnos a los dioses en piedra, y a colocarlos en los templos. A ellos se unieron narraciones en prosa de sus milagros realizados hasta la época presente, es decir, no sólo de las hazañas mitológicas de los dioses en el pasado. En algunos cultos, sobre todo en los de Esculapio, Sarapis e Isis (cf. § 1,5 b) tales relatos se empleaban como instrumentos de propaganda y se recitaban públicamente. Para la sensibilidad griega, las actitudes humanas especiales o extraordinarias no eran en el fondo otra cosa que los poderes divinos manifestados en los eventos del presente (v. *supra,* en el culto al soberano § 1,5 b). De esta forma los dones divinos y los hechos admirables de los hombres eran alabados de la misma manera que las acciones de los dioses. Por esta razón, dentro del Helenismo, la aretalogía se hallaba muy próxima a la biografía y en la concepción popular se identificaba con ella siempre que no se tratara de la aretalogía de un dios, sino de una persona humana di-

vinizada. Esta creencia típicamente helenística de que el poder divino se manifiesta de manera inmediata en los grandes poetas, filósofos y gobernantes se remonta a finales del s. IV a. C. La versión evemerística de la antigua crítica a los mitos (cf. § 4,2 b) había intentado demostrar que muchos dioses habían sido originariamente bienhechores de la humanidad, razón por la cual se les tributó una adoración divina. Si bien en la afirmación de la divinidad de Homero, o de Sócrates, se puede plantear la cuestión de si no se trata simplemente de una exaltación del talento poético o filosófico, en el caso de Pitágoras y de Epicuro se puede conceder sin más que las fronteras entre el filósofo y el fundador de religiones, ambos ricamente dotados por la divinidad, se han hecho difusas.

Por eso no es de extrañar que las biografías de la época helenística incluyan en su relato, de manera nada crítica, una serie de historias milagrosas. La biografía estaba, pues, entretejida, ya desde antiguo, de elementos aretalógicos. Si se hubieran transmitido hasta nosotros de manera íntegra algunas de estas biografías, llegaríamos probablemente a la conclusión de que, en muchos aspectos, no se pueden distinguir bien de las aretalogías. Este es, por completo, el caso de algunas de las biografías conservadas de la época romana, sobre todo de las que se ocupan de la vida de un excelso fundador de alguna religión. En la *Vida de Moisés* de Filón de Alejandría las fuentes empleadas —las historias veterotestamentarias de los conocidos milagros unidos a la figura de Moisés y al Exodo— estaban ya condicionadas por la aretalogía. Filóstrato utilizó para su *Vida de Apolonio de Tiana* una colección de historias de milagros, que era una auténtica aretalogía. E incluso aunque Plutarco componía sus biografías con la intención de describir la estrecha relación entre el «*bios*» y el carácter, tales escritos muestran cómo muchas de sus fuentes utilizadas tenían ya un fuerte tono aretalógico.

La biografía romana surgió bajo la evidente influencia griega, pues el interés romano por el destino de la personalidad individual sobresaliente no tiene otra explicación, ya que en el antiguo pensamiento político romano el interés por lo biográfico tenía tan poca cabida como en la democracia griega. La evolución de la biografía romana abarca desde las vidas de Sila, Pompeyo y César, pasando por las de los emperadores (Suetonio) y las colecciones de *vitae* de los hombres famosos («De viris illustribus») hasta las leyendas cristianas de los santos. También aquí se pueden observar claramente diversos elementos aretalógicos, si bien la concepción romana no consideraba, sin más, las grandes gestas hu-

manas como una manifestación de lo divino. En las vidas de los emperadores aparecen junto a las hazañas bélicas, relatos de prodigios, manifestaciones sobrenaturales, que señalaban la magnitud y la importancia de los acontecimientos y de la persona de la cual se trata. En el elogio de las cualidades sobresalientes de los diversos individuos se encuentran muchos rasgos del género panegírico. En la época posterior y sobre todo en las leyendas de los santos cristianos, así como en la literatura latina de este tipo aparece de lleno, en primer plano, la narración de milagros.

e) *La novela*

Para 3.4 e Textos y Estudios

La Novela Griega (Jenofonte de Efeso, Caritón, Longo, Luciano) Trad esp. de J B Bergua, Madrid, Clas Bergua, 1965;

Aquiles Tacio, texto, trad. inglesa en Loeb Class. Lib. Ed. de S. Gaselee, London, Heinemann, 1969,

T González Rolán, *La historia novelada de Alejandro Magno,* Madrid, Univ. Complutense, 1982,

E Rhode, *Der Griechische Roman und seine Vorlaufer,* Hildesheim, Olm, [4]1966 Obra clásica sobre la novela griega, publicada en 1 ª edic en 1876,

E H Haight, *Essays on the Greek Romances,* N York, Longmans Green, 1943,

E. Schwartz, *Funf Vortrage uber den griechischen Roman,* Berlin, de Gruyter, 1943;

M Braun, *Griechische Roman und Hellenistische Geschichtsschreibung,* Frankfurt a M , Klostermann, 1934,

B E Perry, *The Ancient Romances A Literary-Historical Account of Their Origins* (Sather Classical Lectures 37) Berkeley, Univ of Calif , 1967,

T Hagg, *Narrative Technique in Ancient Greek Romances Studies of Chariton, Xeno phon Ephesius and Achilles Tatius,* Uppsala, Almquist, 1971,

F Wehrli, «*Einheit und Vorgeschichte der griechischen Romanliteratur*»: MH 22 (1965), 133-154,

A Scobie, *Aspects of the Ancient Romance and its Heritage Essays on Apuleius, Petronius, and the Greek Romances,* Meisenheim am Glan, Hair, 1969;

R Merkelbach, *Die Quellen des griechischen Alexanderromans,* Munchen, Bek, 1954;

O Weinreich, *Der griechische Liebesroman,* Zurich, Artemis, 1962,

K Kerenyi, *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung,* Darmstadt, Wiss. Buchg., 1962,

R Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike,* Munchen, Beck, 1962.

Diversos hallazgos de papiros relativamente recientes han demostrado que los comienzos de la novela griega, que antes se atribuían a la época romana tardía, pertenecen al s. II a. C. Por eso actualmente es posible considerar con justicia a la novela como típica expresión literaria helenística del conocimiento de la existencia humana. La novela reúne en una unidad literaria de nuevo cuño los elementos esenciales de la experiencia humana y de la superación de sus límites que aparecían en los diversos géneros

de la literatura helenística. La novela tiene en cuenta la ampliación de los horizontes geográficos llevada a cabo por las conquistas de Alejandro, aunque sitúa en el centro de la acción la vida de la persona individual. La novela reconcilia al ser humano con el destino, que a menudo parece privar de sentido a la vida misma, pues el género tiene siempre un final feliz. Casi todos los géneros que la literatura griega había creado, se vuelven a encontrar en la novela helenística. De la geografía y la etnografía proceden los relatos de viajes y el interés por los países lejanos. Las travesías en barco que aparecen con frecuencia, se basan en los antiguos «periplos», aunque también es un tema que se encuentra en la nueva comedia de Menandro (en el *Epitrepontes*) y es tan viejo como la *Odisea* de Homero. Raramente falta en una novela la descripción de un naufragio. De la tragedia proviene el interés por los motivos eróticos, que, aunque no faltan en la comedia, sobresalen más en la novela, pues los amantes conservan su castidad a pesar de todas las tentaciones. Este tema aparece ya en Eurípides. Los excesos sexuales y las aberraciones eróticas quedan reservados para los personajes secundarios. Sólo las parodias tardías de la novela (Petronio y Apuleyo) atribuyen a los personajes principales tales acciones. De la biografía llega a la novela el relato del nacimiento, o la procedencia milagrosa, y la descripción de la actitud moral ejemplar del héroe o de la heroína. La relación de la virtud y del carácter con el modo de vivir y con el destino es algo que la novelística ha tomado de la biografía filosófica. De la aretalogía, y de la paradoxografía, así como de la vulgarización de la etnografía, de la zoología y de la farmacología —donde el interés por lo extraordinario y maravilloso había pasado a primer plano— la novela tomó gran cantidad de elementos milagrosos y paradojas, demonios y magia, apariciones de muertos, animales que hablan, viajes en barco maravillosamente rápidos, países y pueblos extraños, templos que se derrumbaban repentinamente, grietas de la tierra que se abren de improviso, y finalmente la salutación al héroe y a la heroína como a un dios o a una diosa. Los discursos morales y religiosos del héroe, la superación de los peligros y las persecuciones, los mandatos divinos, los oráculos y ensueños son otros tantos rasgos que se pueden encontrar con frecuencia en obras históricas de segunda categoría. La novela tiene también que agradecer a las narraciones populares toda una serie de temas y argumentos. Estas narraciones y sus tradiciones correspondientes no encuentran normalmente su plasmación dentro de la literatura, por lo que es difícil caracterizarlas con precisión. Pero no puede dudarse que tales narraciones se hallaban ampliamente extendidas, y las leyendas, fábulas, acertijos, anécdotas y chascarrillos que aparecen en la literatura provienen de estas fuentes.

En Jonia sobre todo, existía una tradición de narradores de este tipo que habían influido en Heródoto. De la época helenística conocemos el título de una obra escrita por Arístides de Mileto, *Milesiaca,* que al parecer contenía principalmente historias eróticas de doble sentido. Fue traducida al latín por Sisena y, según Plutarco (*Graso,* 32), muchos oficiales romanos la llevaban consigo en la mochila. Los novelistas contaban con un buen acervo de narraciones populares de las que hacían buen uso.

En las novelas más antiguas que conocemos, *Nino* y *Semiramis* y el *Estado del sol* de Yámbulo, ambas del s. II a. C. —la novela de Yámbulo quizá haya que fecharla en el s. III— están ya perfectamente perfilados los dos temas principales de la novela: en la primera, el motivo erótico y en el *Estado del sol*, el viaje de aventuras. Mientras que del fragmento de *Nino* no se puede deducir la trama general, en el relato de Yámbulo se ve claramente el argumento: el héroe, en un viaje lleno de aventuras viene a parar, a través de Etiopía, a una isla misteriosa del mar del Sur y vuelve a su patria más tarde a través de la India. El núcleo de la narración es una utopía: el héroe del relato vive, durante una serie de años, en el Estado ideal de los felices habitantes de una isla del mar del Sur, donde se adora al sol, se tiene a las mujeres en común y todos los ciudadanos participan de manera justa y equitativa en las tareas tanto honrosas como menos apetecibles. Los dos temas, el viaje de aventuras y el motivo erótico se encuentran por primera vez, al mismo tiempo, en la novela *Quereas y Calirroe* de Caritón de Afrodisias, en Asia Menor. La fecha de esta novela no es completamente segura, pero los descubrimientos de papiros de los siglos II y III d. C., muestran que fue escrita, a más tardar, en el s. I d. C. La trama se desarrolla en Mileto y en Persia. Diferentes temas novelísticos se mezclan en una sucesión variopinta: la comedia, el drama, la aretalogía y hasta la narración histórica contribuyen a la narración: Hermócrates, el jefe del ejército de Siracusa en la guerra del Peloponeso, aparece en escena, lo mismo que el rey persa Artajerjes II, quien se enamora de la heroína y en cuya corte la acción alcanza el momento cumbre. El hado aporta por fin la solución y reúne a los amantes.

Las demás novelas que se conservan proceden todas del s. II ó III d. C. En esta época las novelas eran, al parecer, especialmente apreciadas, pues se han conservado en papiros de aquella época una serie de pequeños fragmentos de este género que de otra forma no hubieran sido conocidas. No es pues ninguna casualidad que tenga lugar en este tiempo el momento culminante de la novela cristiana (Los Hechos apócrifos de los apóstoles). En las

Efesíacas de Jenofonte de Efeso aparece, en los embrollos de la historia de amor que esta vez llevan al lector a Egipto, el tema de Putifar (cf. la historia de José, en el *Génesis*) así como el de la castidad en el matrimonio de la heroína con un sencillo pastor, motivos ambos que ya utilizó Eurípides. En las *Babilónicas* de Yámblico el sirio falta, en verdad, el obligatorio viaje marítimo, pero tiene lugar con gran profusión las historias milagrosas, los fantasmas, encantamientos y los enredos más horrendos. También se encuentran desperdigadas en esta obra toda una serie de historias cortas. Las «*Etiópicas*» de Heliodoro de Emesa (s. III d. C.), la última de las grandes novelas helenísticas, se caracteriza por una narrativa extraordinariamente bella. Al mismo tiempo se puede observar cómo esta obra trasciende los presupuestos básicos de la concepción helenística de la existencia humana que habían constituido los fundamentos de la novela, a saber, la idea de que el hombre está expuesto a un mundo hostil, cuyas fuerzas y divinidades son incomprensibles, aunque un hado favorable pueda ser capaz de salvarlo. En la obra de Heliodoro, nuevos conceptos religiosos derivados de las ideas neoplatónicas o neopitagóricas substituyen este punto de vista. La heroína, cuya castidad es un requisito religioso indispensable, cae en la cuenta de que la causa de todas las adversidades así como de la solución final de ellas es una justicia divina superior. La novela, *Dafnis y Cloe,* de Longo (s. II d. C.) tiene un carácter especial y ha gozado de cierta popularidad desde el Renacimiento. Falta en ella por completo el motivo del viaje. Por el contrario, predomina el tema erótico en la forma de un idilio pastoril situado en la isla de Lesbos, que glorifica la vida rústica.

Recientemente R. Merkelbach ha intentado comprender la novela helenística como una narración mistérica disfrazada. Este autor interpreta el contenido erótico de las novelas como algo religioso y sugiere que estas obras fueron escritas como propaganda de las religiones mistéricas orientales. La novela de Yámblico presentaría los misterios de Mitra; Longo, los de Dionisio; Jenofonte, los de Isis; Heliodoro, la religión del *sol invictus,* y la novela de un cierto Antonio Drógenes, de la que sólo se conserva un fragmento, la doctrina de los Pitagóricos. Es indiscutible, sin duda, que las *Metamorfosis,* la novela latina de Apuleyo (nacido en el 125 d. C.), en la que el héroe es iniciado al final en los misterios de Isis, fue escrita ciertamente como propaganda del culto hacia esa diosa. También debemos admitir que ciertas porciones de la novela cristiana del apóstol Tomás (*Hechos de Tomás*) son narraciones simbólicas de la ascensión del alma a los cielos. Pero en am-

bos casos nos encontramos con una adaptación religiosa secundaria de antiguos temas novelísticos para servir a los intereses propagandísticos de una religión misionera. Ahora bien, es sacar las cosas de quicio creer que la novela en sí intenta transmitir simbólicamente un mensaje religioso en momentos anteriores a cuando Apuleyo y el autor de los *Hechos de Tomás* la emplearon para tales propósitos.

Pero si deseamos utilizar el término «religioso» —vocablo que no es en absoluto necesario en este contexto— puede decirse que la novela porta un mensaje religioso, pero en un sentido diferente: estas narraciones reflejan el deseo humano de alguna experiencia que supere la vida cotidiana. Es la nostalgia del hombre para el cual el futuro del pueblo y de las comunidades políticas no constituyen una meta auténtica de su esperanza. La comunidad aparece como un valor positivo únicamente en la utopía y en el idilio, como en Yámbulo y en Longo, aunque es muy difícil deducir de estas concepciones una declaración política de tipo profético. La novela no promete una redención semejante ni tampoco es ésta esperada por el lector. Más bien lo que se ofrece en la descripción del extraordinario destino de algunos seres humanos individuales es la satisfacción del anhelo por conseguir una experiencia trascendental. Por eso los acontecimientos históricos y políticos quedan por completo en segundo plano y no son más que un decorado. Por el contrario, las descripciones de pueblos y países extraños son importantes porque la fantasía del lector busca lo maravilloso y extraordinario que existe fuera del horizonte de la vida cotidiana. Pero cuando el destino de la figura central de la novela alcanza su punto culminante, no se describe simbólicamente como una experiencia religiosa —todos los elementos y materiales religiosos continúan siendo un puro adorno— sino como la realización del amor, que aparece en toda su magnificencia, pureza y fidelidad, como el fin específico y el sentido más excelso del vivir humano. No es nada raro en la historia de la literatura que el contenido y la forma exterior de un género literario haya sido captado de la manera más penetrante a través de sus parodias contemporáneas. En relación con la novela, lo que acabamos de decir sobre su contenido específico, puede verificarse en la novela paródica de Petronio, el *Satiricón:* el amor del héroe por el bello efebo Gitón ocupa aquí el puesto central, y el autor ha descrito magistralmente las adversidades, a menudo arriesgadas, que se interfieren en la realización de este amor.

§ 4
FILOSOFIA Y RELIGION

1. LAS ESCUELAS FILOSÓFICAS Y LA RELIGIÓN FILOSÓFICA

Para 4.1: Textos
C. J. De Vogel, *Greek Philosophy: A Collection of Texts,* 3 vol. Leiden, Brill, ³1963-67,
Para 4.1: Introducciones y Compendios:
A. H. Armstrong, *An Introduction to Ancient Philosophy,* London, Methuen, ³1957, 114-140;
P. Merlan, *Greek Philosophy from Plato to Plotinus,* en A. H. Armstrong, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy,* Cambridge, Univ. Camb., 1967, 11-132;
E. Bevan, *Hellenistic Popular Philosophy,* en T. D. Bury (ed.), *The Hellenistic Age,* Cambridge, Camb. Univ., 1923, pp., 79-107.
Para 4.1: Tratados fundamentales
E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung,* III 1: *Die nacharistotelische Philosophie,* ²1865, ⁶1919. Reimpresión 1963 Darmstad, Wiss Buchg. (Hasta hoy la principal obra de consulta, aunque muy superada en detalles concretos)
M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* II: *Die hellenistische und romische Zeit,* München, Beck (HAW V2,2), ³1974 (exposición panorámica básica e indispensable);
F. Copleston, *Historia de la filosofía* I, Barcelona, Ariel ⁶1981;
W. K. C. Guthrie, *Los filósofos griegos,* Madrid, F.C.E., 1981;
A. A. Long, *La filosofía helenística,* Madrid, Alianza E., 1984.

a) *La Academia y el platonismo*

Para 4.1 a
H. J. Krämer, *Platonismus und Hellenistische Philosophie,* Berlin, de Gruyter, 1971;
P. Shorey, *Platonism Ancient and Modern,* Berkeley, Univ. of Calif., 1938, 1-61;
Ph. Merlan. *From Platonism to Neoplatonism.* The Hague Nijhoff, ²1960;
J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy,* Göttingen, Vandenhoeck, 1978;
M. M. Patrik, *The Greek Sceptics,* N. York, Columbia Univ., 1929;
Ch. L. Stough, *Greek Scepticism: A Study in Epistemology,* Berkeley-L. Angeles, Univ. Calif., 1969;
J. Dillon, *The Middle Platonist: 80 B. C. to A. D. 220,* Itaca, NY, Cornell Univ., 1977;
K. Flasch, (ed.), *Parusia: Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus: Festgabe fur J. Hirschberger,* Frankfurt a. M., Minerva, 1965.

Después de la muerte de Platón (348/47 a. C.), la antigua Academia se hallaba, en primer lugar, ante la tarea de redondear las

doctrinas cosmológicas y teológicas del maestro. Los discípulos de Platón Jenócrates y Espeusipo crearon entonces el sistema «platónico» que se refleja en el platonismo vulgar de los siglos siguientes. Entre las doctrinas de la antigua Academia, sólo la demonología llegó a tener verdadera influencia. El mismo Platón había expuesto diversas concepciones sobre los *démones.* Para él eran seres intermedios que podían contactar con los hombres en lugar de los dioses. También distinguió diversas clases de *démones* que actuaban en el espacio celeste, en el aire, y en el ámbito del espíritu y del alma. Jenócrates (muerto hacia el 315 a. C.) intrudujo en esta concepción la diferencia entre *démones* buenos y malos. Estos últimos se movían en el mundo sublunar. Estas doctrinas procuraron una legitimación filosófica a un pensamiento que ya existía antes en la fe popular, contribuyendo de esta forma a su posterior difusión. Los platónicos de la época romana, como Plutarco, al igual que los neopitagóricos, concedieron un lugar de honor dentro de su pensamiento a esta doctrina sobre los *démones.* También los cristianos compartieron estas opiniones haciendo múltiple uso de ellas. El mártir Justino elaboró esta teoría haciendo de ella un argumento apologético contra el paganismo, en el sentido de que los cultos paganos fueron inventados por los *démones* malos para simular el cumplimiento de los vaticinios del Antiguo Testamento. Los cristianos podían así conectar directamente con la doctrina de Jenócrates que de hecho había relativizado la distinción entre dioses y *démones.*

La denominada «Academia media» se encontraba, en los siglos III y II a. C., en pugna con la Estoa y también, cada vez más, con otras corrientes filosóficas. Estas polémicas comenzaron con Arcesilao, quien en el año 268 tomó la dirección de la Academia. Durante el siglo siguiente estas controversias continuaron con Carnéades. En tales disputas los platónicos apelaban a los antiguos diálogos de Platón y a la figura de Sócrates que en ellos aparecía. Como éste demostró a los sofistas que no era posible el conocimiento por la percepción de los sentidos, la Academia se dirigió entonces contra la doctrina estoica del conocimiento que atribuía contenidos de verdad a las ideas obtenidas a través de la experiencia, de la observación y de la percepción científica (de manera semejante Epicuro hacía depender el conocimiento de la experiencia). Los académicos oponían a estos puntos de vista una dialéctica que demostraba que a cada argumento se le podía contraponer otro contrario y por consiguiente debía imponerse la abstención del juicio (*epoché* o en Sexto Empírico, *sképsis*). Esto le valió a la Academia el reproche de que había caído en el escepti-

cismo de Pirrón de Elis. De todos modos, este escepticismo respecto a encontrar la verdad a base de la percepción sensorial del mundo ejercería una gran influencia en la época helenística tardía y en la romana. Sólo con Filón de Larisa comenzó en la misma Academia (1.ª mitad del s. I) la superación del escepticismo y de la actitud combativa contra la mayoría de las otras corrientes filosóficas. Filón fue maestro de Cicerón en Roma en el cual se vuelve a encontrar un escepticismo mitigado. El sucesor de Filón, Antíoco, de la ciudad portuaria fenicia de Ascalón, rompió definitivamente con el escepticismo de sus antecesores y con la actitud combativa contra la Estoa. Los estoicos respondieron con una aceptación de muchas ideas platónicas. Así con Antíoco había comenzado para la Academia una nueva época, que se podía reconocer, desde el punto de vista puramente externo, en que los filósofos que continuaban esta tradición ya no se decían académicos sino platónicos, y en que la Academia ateniense perdió su importancia como centro de la actividad filosófica de los seguidores de Platón. Ambos fenómenos están en conexión con la expansión a partir del s. I a. C. del pensamiento y de las ideas platónicas, pues ya no se trataba del éxito de una escuela filosófica, como era la Academia, sino de una evolución cultural: la victoria de las ideas platónicas llegó a modelar el pensamiento general y la cosmovisión de toda la época siguiente.

La evolución de la concepción dualista en la cosmología y en la antropología estuvo unida estrechísimamente con esta expansión de la filosofía platónica. El discípulo de Platón, Jenócrates, había recogido en su doctrina sobre la demonología las manifestaciones de Platón sobre las dos almas del mundo: un alma buena y otra mala son responsables respectivamente de las actuaciones de los *démones* buenos y malos. El estoico Posidonio —por muy discutible que sea en este punto la interpretación de su filosofía— acogió en su sistema categorías esenciales del dualismo platónico. En su cosmología distinguía dos mundos: el celestial, supralunar, imperecedero o inmutable, y el sublunar, sujeto a cambios permanentes y a la desaparición. Quizá fuera también Posidonio el que desarrolló la antropología tricotómica, tan divulgada posteriormente. Según ésta, el *espíritu* humano procede del sol, el mundo intermedio (la luna) le provee del *alma* que, por supuesto, se mantiene unida al *cuerpo* terreno del mundo sublunar al que comunica la capacidad vital. Después de la muerte, el proceso discurre a la inversa: cuando el espíritu se libera por fin del alma, vuelve a sus orígenes solares. Estas ideas introducidas en la filosofía estoica, en parte dependiendo inmediatamente de

Posidonio, vuelven en las filosofías más tardías, estoicas y no estoicas, y también entre los romanos como Cicerón y Séneca (cf. *infra* § 6,4 c f). El filósofo judío Filón de Alejandría (cf. *infra* § 5,3 f) es el mejor ejemplo de que, al final de la época helenística, un estoicismo platonizante había llegado a ser la base del pensamiento, sobre todo al margen de la filosofía de escuela propiamente dicha. El método exegético de Filón, es decir, el alegórico, es estoico, al igual que su interpretación de las figuras del Antiguo Testamento como virtudes. Su idea de Dios presenta asimismo rasgos estoicos: Dios es inmutable, eterno, más todavía, la fuerza básica del cosmos en cuanto persona (Filón no puede en verdad eliminar por completo los rasgos personales de la figura veterotestamentaria de Dios). Dios y la naturaleza suelen ser en Filón idénticos, y el logos, como en la filosofía estoica, es la potencia divina que todo lo penetra. A pesar de todo, la cosmovisión filónica, y especialmente su antropología, es platónica. El mundo visible tal cual es percibido por los sentidos no es sólo transitorio sino que se halla caracterizado por predicados negativos. El alma, o el espíritu, tiene su origen en el mundo divino. Mientras habita en el cuerpo, se ve preso entre las redes de la existencia terrena, de la que debe liberarse. La percepción verdadera de la esencia de la realidad no es posible a través de los sentidos. Sólo el espíritu humano puede conocer a Dios y al logos, para lograr la liberación del mundo visible a través de la sabiduría y el ejercicio de la virtud; sólo así vencerá el espíritu al cuerpo y será capaz de retornar a su patria, el mundo celestial. Filón no considera simplemente el mundo material como la causa del mal, del vicio, sino que concibe al cuerpo como un lugar absolutamente extraño por contraste con la patria celestial y como una vestimenta impropia para el alma divina. La cosmología de Filón contiene también un elemento platónico claro: Dios creó en primer lugar el mundo de las ideas como el prototipo del mundo visible. Sólo el primero es permanente e imperecedero, mientras que el segundo no es más que su copia mortal y cambiante. Filón concibe el logos tanto en términos platónicos como estoicos. Según las concepciones de la Estoa, el logos es el poder que gobierna el Universo todo; pero en sentido platónico es también la imagen de Dios, según la cual el ser humano ha sido creado. Por esta razón el hombre pertenece a Dios en su verdadera esencia y es fundamentalmente diferente del mundo visible. Es irrelevante el que llamemos o no «gnóstico» a este dualismo, puesto que los comienzos del gnosticismo se solapan y entrecruzan con la victoria

del platonismo de múltiples maneras (cf. *infra* 6,5 f; sobre el platonismo de la *Epístola a los hebreos,* cf. § 12,2 b).

b) *La filosofía peripatética*

Para 4.1 b
P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias,* Berlin-N. York, de Gruyter, 1973.

No es posible tratar en este libro con detención a Aristóteles mismo y su filosofía. Durante siglos no se pudo percibir apenas nada de la influencia filosófica de Aristóteles. En cosmología, el Helenismo no fue capaz de entender la teoría de Aristóteles del «primer motor» ni su pintura mecanicista del curso del mundo. Sus escritos éticos y políticos estaban excesivamente orientados hacia el modelo de la *polis* y se podían aplicar con dificultad a circunstancias radicalmente diferentes. Aunque no es inverosímil que algunas escuelas importantes (como Skepsis, Alejandría, Rodas y Atenas) poseyeran copias de los escritos didácticos de Aristóteles, el Estagirita fue conocido durante el Helenismo —al igual que la escuela peripatética— como biólogo y erudito en ciencias naturales. Se nos ha transmitido una famosa historia sobre las obras didácticas de Aristóteles, según la cual permanecieron éstas doscientos años en el sótano de una casa de Skepsis, en el Asia Menor noroccidental, y que su descubrimiento causó un renovado y momentáneo interés por la lógica aristotélica. En cualquier caso, en la época imperial romana volvió Aristóteles a tener importancia como lógico, después de que Andrónico de Rodas, jefe de la escuela peripatética, reeditara sus escritos en el s. I a. C.

El Perípato, la escuela de Aristóteles en Atenas, estuvo después de su muerte bajo la dirección de su colaborador y amigo Teofrasto (371-281 a. C.) del que se han conservado algunos de sus numerosos escritos, como sus famosos *Conocimientos botánicos* (cf. *supra,* § 3,33 b); sus *Caracteres* (30 descripciones de caracteres típicos), y algunos fragmentos de un escrito *Sobre la piedad.* En las dos primeras obras se refleja el interés permanente del Perípato centrado, por una parte, en los estudios de las ciencias naturales y, por otra, en la elaboración de trabajos sobre caracteres y biografías, sobre todo de poetas y filósofos (cf. *supra* § 3,4 d).

c) *Epicuro y los epicúreos*

Para 4.1 c: Textos
Barrett, *Background*, 72-75;
Grant, *Hellenistic Religions*, 156-160.

Para 4.1 c: Estudios
W. Schmid, *Epikur*, RAC 5, 1961, cols. 681-819, el mejor estudio de síntesis;
E. Zeller, *The Stoics, Epicureans and Sceptics*, London, Longmans [2]1892; Reimp. N. York, Russell, 1962;
A. J. Festugière, *Epicurus and His Gods*, Cambridge, Mass, Harvard Univ, 1956;
G. Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, Paris, Gallimard, 1975.

Mientras que la Academia y el Perípato surgieron antes de la época helenística, los inicios de los epicúreos y de los estoicos pertenecen a los primeros decenios de este período. Sus fundadores, Epicuro y Zenón, eran coetáneos y ambos vivieron en Atenas. Por contrapuestas que sean las tendencias y las doctrinas de ambas escuelas, las dos son, sin embargo, típicas del Helenismo. Hay que añadir también que ambas escuelas estaban profundamente marcadas por la actitud personal ante la vida de sus fundadores, factor que tuvo escasa importancia tanto en la Academia como en el Perípato.

Epicuro (341-270 a. C.), hijo de un colono ateniense de Samos, se estableció definitivamente en el 306 a. C. en Atenas y fundó en un jardín su escuela, que por eso se llamaba a veces «El Jardín». Las doctrinas de Epicuro son difíciles de reconstruir ya que sus escritos se han perdido con excepción de tres cartas doctrinales. De igual modo, las obras de los discípulos y sucesores de Epicuro se han conservado muy fragmentariamente. No es preciso tratar aquí detenidamente sobre la teoría del conocimiento de Epicuro (todas las percepciones sensoriales son verdaderas), ni sobre su atomismo. Para el mundo intelectual del Helenismo tuvo más importancia el denominado ateísmo de los epicúreos, su doctrina sobre la verdadera felicidad (*eudaimonía*) y la organización del «Jardín» como asociación religiosa de amigos. La filosofía de Epicuro intentaba ser un sustituto de la religión. Esto implica que los epicúreos no pensaban de una manera antirreligiosa o atea a pesar de que en la antigüedad se les ha achacado ambas cosas. Negaban, sin embargo, que los dioses, de cuya existencia no dudaba Epicuro, tuviesen algo que ver con la vida del hombre. Por eso la adoración de los dioses era algo carente de sentido, el ofrecerles sacrificios resultaba inútil y el invocarlos en las necesidades o esperar de ellos era una insensatez. Con estas ideas los epicúreos no estaban, en el fondo, tan alejados del ideal de vida de

otras escuelas filosóficas, en las que también se enseñaba que el hombre tenía que hacerse independiente de todos y de todo. Estar supeditado a la intervención de los dioses en los asuntos personales era también para los estoicos y para los peripatéticos algo indigno del sabio. Pero mientras que los estoicos, a pesar de su concepción materialista del universo, admiraban la acción del poder divino en los acontecimientos y en los cambios del mundo y de la naturaleza, los epicúreos deducían las consecuencias de su concepción atomista y materialista: afirmaban que el proceso de los acontecimientos naturales sigue unas leyes derivadas de los movimientos de los átomos, y para ello no se precisa de los dioses. No existe una realidad espiritual fuera del mundo material —al cual también pertenece el alma— compuesto de átomos. Por ello no era posible para Epicuro asociar la idea de religión y de piedad con ningún tipo de poderes trascendentales. Tenía que concebir la idea de la piedad de manera más radical, orientándola consecuentemente hacia la independencia y hacia la inalterabilidad del sabio.

La doctrina de la verdadera felicidad y el ideal de la amistad apuntaban hacia este fin. Ambos conceptos era interpretados por los epicúreos de una manera profundamente religiosa, lo que constituía sin duda una pretensión excesiva y de graves consecuencias para estos ideales meramente humanos. Ciertamente otras escuelas filosóficas habían adoptado la estructura de asociaciones religiosas. Pero para los epicúreos esta forma de organización debía reservarse para crear los presupuestos de una vida verdaderamente feliz y de amistad. Esto convertía a la escuela en una especie de asociación mistérica, ya que constituía el espacio vital religioso de los miembros. Su fundador llegó a ser una figura divina. La amistad, la comunicación y la atención pastoral recíproca eran deberes religiosos al igual que las comidas de los miembros que tenían lugar con regularidad en las fiestas conmemorativas del aniversario del fundador y de otros miembros relevantes. Estas funciones y obligaciones no eran importantes, por supuesto, para el fortalecimiento de la comunidad, pues ésta tenía que estar al servicio del individuo y no al revés, sino para conseguir la verdadera felicidad y la imperturbabilidad del alma del individuo. Al igual que todas las tendencias filosóficas del Helenismo, el epicureísmo subordinó también todas las demás consideraciones a los intereses de los individuos. Las asociaciones de amistad con carácter religioso no eran un fin en sí mismo, sino en función del individuo. En este punto el paralelismo con los «misterios» es evidente. (cf. *infra* § 4,3 e). Estos eran también institu-

ciones en los que los hombres podían iniciarse para la consecución de su salvación personal. Pero mientras los misterios prometían una salvación que incluía una seguridad para la vida de después de la muerte, la meta religiosa de la verdadera felicidad epicúrea era concebida sólo para el más acá, es decir, como la independencia de todas las afecciones y experiencias, de la buena o mala fortuna, de la alegría y del dolor, un estado incluso más allá del placer, en una palabra, una especie de armonía nihilista. Gracias a ella el sabio podía hacer realidad en su propia vida la inexistencia de todos los afectos y vivencias. De ahí se deduce la superación específicamente epicúrea de la muerte, pues no siendo ésta otra cosa que una descomposición, en concreto una disolución del alma que se desintegra en sus componentes atómicos, es imposible tener una experiencia de la muerte, y por tanto no hay que temerla.

La influencia del epicureísmo fue, al principio, muy importante aunque en la capa social culta. En el s. I a. C. desempeñaba en Roma un gran papel. Uno de los más importantes testimonios es el gran poema didáctico de Lucrecio sobre la naturaleza. Todavía Séneca imitaba la costumbre epicúrea de escribir cartas doctrinales religiosas. Pero la influencia de esta escuela disminuyó en la época imperial, y en la antiguedad tardía el epicureísmo fue únicamente el blanco de la polémica pagana y cristiana contra el ateísmo.

d) *La Estoa*

Para 4.1 d: Textos
J. v Armin (ed.), *Stoicorum Veterum Fragmenta,* 4 vols. Leipzig, Teubner;
Barrett, *Background,* 61-72;
Grant, *Hellenistic Religions,* 152-56
Para 4.1 d: Estudios
J. M. Rist, *Stoic Philosophy,* Cambridge, Cam. Univ., 1969;
E. Bevan, *Stoics and Sceptics,* Oxford, Clarendon, 1913;
M. Pohlenz, *Die Stoa Geschichte einer geistigen Bewegung,* 2 vols., Göttingen, Vandenhoeck, [4]1970;
L. Edelstein, *The Meaning of Stoicism,* Cambridge, Mass., Harvard Univ., 1966,
S. Sambursky, *Physics of the Stoics,* London, Routledge, 1959;
A. Bridoux, *Le Stoicisme et son influence,* Paris, J. Vrin, 1966;
R. D. Hicks, *Stoic and Epicurean,* N. York, Russell, reimp., 1962;
A. D. Nock, «Posidonius», en *Essays,* 2, pp., 853-876;
A. Dihle, *Posidonius System of Moral Philosophy* JHS 93 (1973) 50-75;
A. Henrichs, *Die Kritik der stoischen Theologie in P Her 1428* Cronache Ercolanesi 4 (1974) 5-32.

La Estoa fue fundada por Zenón de Citio, población de Chipre. Nació allí el 333/32 a. C. como hijo de un comerciante feni-

cio, llamado Mnaseas (= Manaseh o Menahem). Zenón llegó a Atenas en el año 300, donde enseñó en la *Stóa Poikíle*—término de donde proceden los vocablos «Estoa» y «estoicismo»— del ágora ateniense. Murió (hacia el 264 a. C.) con grandes honores, después de largos años de actividad. El sucesor de Zenón como dirigente de la escuela fue Cleantes, de Aso en Asia Menor (hacia 331-232), quien completó la doctrina de Zenón. De él se ha conservado su famoso himno a Zeus. Le sucedió Crisipo, de Soloi en Cilicia (muerto hacia el 205 a. C.), que fue el sistematizador de la doctrina estoica.

La filosofía estoica era desde el principio cosmopolita —el problema de la polis, que en Aristóteles todavía estaba muy en primer plano, no existía para los estoicos—, y panteísta —los dioses locales fueron interpretados, desde un principio, en un sentido universal—. A la vez los estoicos se consideraron a sí mismos los herederos de Sócrates a través de la mediación de los cínicos (cf. § 4,2 a). De aquí surgió la preeminencia de la ética en estas escuelas en el sentido de que la virtud es el único bien que existe. Todos los otros fines y motivaciones de acción, de cualquier tipo que sean —los bienes materiales, ambiciones políticas y sobre todo las pasiones humanas— son falsificaciones y perversiones del destino moral del hombre. De este modo, la ética estoica se desligó de todas las motivaciones externas y empíricas que se hallan presentes tanto en la estructura social del mundo como en las afecciones y deseos del ser humano. Se consideraba más bien como el único fin (*télos*) de la acción el «vivir de acuerdo (con el *lógos*)», como decía Zenón, o «vivir de acuerdo con la naturaleza (*phýsis*)» como lo formulaba Crisipo. La historia de la filosofía estoica se pude deducir de las variantes que se presentan al formular la teoría del *télos*. Por «naturaleza» no se entiende el mundo natural y visible (por mucho que se pueda aprender de él), sino la «naturaleza» específica del hombre, es decir, el logos o el discernimiento racional, que se identifica con la razón que gobierna todo el cosmos. «De acuerdo con la naturaleza» es, por tanto, para la Estoa lo mismo que «de acuerdo con la razón». La experiencia natural normal del hombre, o sea, la corporeidad, la salud y todo lo necesario para la vida cotidiana tienen que considerarse, a lo sumo, como estadios preliminares de «la vida de acuerdo con la naturaleza».

Esta visión de la naturaleza del hombre y de sus normas morales exige de la Estoa dos cosas: el desarrollo de una cosmología y la elaboración de una psicología. La cosmología explica la unidad de la razón universal con el cosmos. Al «cosmos» pertenecen to-

das las cosas experimentables, también las de índole material, las relaciones políticas y sociales así como el mundo de la «naturaleza» y del universo extraterrestre. En la explicación de la cosmología, la Estoa se inspiró en dos fuentes diferentes: la fe en el destino concebido astrológicamente —el destino (*heimarménē*, cf. *infra* § 4,2 c) se entendió como el poder coactivo de las estrellas—, y los conocimientos de las ciencias naturales, tan florecientes en la época helenística. De aquí surge una visión estrictamente determinista y materialista del curso de los acontecimientos. Incluso la razón universal, que todo lo gobierna, se presenta bajo la forma de fuego, es decir, como una magnitud material, puesto que en último término lo material y su principio espiritual representan una unidad. Unicamente en la imaginación son algo diferente, pero en realidad son sólo una cosa. El retorno del cosmos a su propio ser en la conflagración universal, a través de la cual se concluye cada período de tiempo mundano, es también una doctrina totalmente materialista de la caducidad y la renovación. La Estoa, por supuesto, no considera el orden del cosmos como un determinismo sin sentido, sino como un conjunto perfecto de leyes en el que todo está ordenado de manera perfecta. Por eso la razón universal se puede comparar con Zeus, que por medio de sus leyes ha ordenado todo de antemano y todo lo dirige. Cleantes expresó estas ideas en el famoso himno a Zeus, en el que se habla de las maravillas del firmamento, así como del orden perfecto del cielo, tierra y mar, y también de los múltiples dones provechosos de la naturaleza como prueba de la acción benéfica de la divinidad.

La psicología estoica es la doctrina de los afectos (gr. *páthos*, en latín *perturbatio, passio* o *affectus*). Todos los afectos —no sólo el deseo, el temor y el placer, sino también el arrepentimiento y la compasión— pertenecen, según la doctrina estoica, a los estados enfermizos del alma, de los que tiene que liberarse el sabio para alcanzar el fin de la impasibilidad (*apátheia*, y más tarde, en Epicteto, también *ataraxía*). En la descripción de los afectos la filosofía estoica aceptó muchos términos y conceptos de la medicina. La concepción de los afectos como padecimientos enfermizos del alma se apoya en consideraciones patológicas sobre el cuerpo del enfermo. El filósofo se convierte en el médico del alma.

El paralelismo de la doctrina estoica con el epicureísmo está claro en lo que se refiere a la descripción de la tarea filosófica, así como en la cosmología materialista. Es evidente el parentesco de ambas escuelas, que por lo demás se combatían con acritud, en lo que se refiere al ideal del sabio, que se basa en la manifestación de

los valores éticos positivos. Formalmente definidos, estos valores consisten en asumir todo aquello que afecta realmente al individuo en contraposición con aquello otro que es indiferente. Sólo aquello que concierne realmente al individuo ha de ser tomado en consideración si el hombre pretende vivir de acuerdo con el orden de la naturaleza. En cuanto al contenido de los valores morales, los estoicos rechazaron la distinción aristotélica entre valores internos, o anímicos, físicos, o corporales, y externos, y no aceptaron ninguna jerarquía en las virtudes. Por el contrario admitieron las virtudes cardinales platónicas de la prudencia, templanza, valentía y justicia. Por los demás, la definición estoica de la norma moral se remite siempre a la pauta formal de lo que se acomoda a la naturaleza. Esto favorecía la creación de aforismos éticos generales, o normas de conducta, por ejemplo: «aquello que es bueno en todas partes y en todo tiempo». De esta forma la ética estoica servía de base a la moral popular.

Además de los epicúreos, la Estoa fue responsable, en gran medida, de que se formara dentro del Helenismo el típico *ideal del sabio.* Según la filosofía clásica el sabio daba muestras de poseer plenamente todas las virtudes a través de sus acciones en el mundo y en la sociedad: la valentía en las batallas, la prudencia en las decisiones políticas, etc. El cinismo (cf. *infra* § 4,2 a) había elaborado además una imagen de Sócrates según la cual el sabio se caracterizaba por su independencia y frugalidad, y, por consiguiente, también por su desligamiento de las obligaciones de la sociedad. Esta imagen fue decisiva para los epicúreos y para los estoicos. Ambas escuelas trataban de alcanzar la misma meta: la felicidad (*eudaimonía*), el equilibrio feliz del individuo que se encuentra en perfecto acuerdo consigo mismo y ha superado así el imperativo del destino. Pero mientras que para el sabio epicúreo la retirada del mundo es el presupuesto inevitable para alcanzar al *eudaimonía* perfecta, el sabio estoico se caracteriza por su relación paradójica con las cosas del mundo. El sabio estoico demuestra su impasibilidad, es decir, la posesión de la felicidad, incluso dentro de los quehaceres mundanos y en la actividad que le ha tocado en suerte por su origen, educación y rango político, ya sea emperador o esclavo. De esta concepción surge el famoso «como si no», fórmula que también aparece en las cartas de Pablo, aunque con matices cristianos. El sabio puede participar, por tanto, de manera completamente activa en los acontecimientos de su entorno. Pero su postura respecto al mundo —ya sea participando activamente en él, o sufriendo pasivamente— es algo que no afecta a los fines específicos del sabio o a su ser real, pues la *eudaimonía* nada tiene que ver con las circunstancias externas a la existencia.

De manera curiosa, precisamente la Estoa, una filosofía con una interpretación del mundo rígidamente materialista, sirvió de apoyo a la renovación de la fe en los dioses que vivió el Helenismo, y llegó a ser así uno de los fundamentos de la *teología* de este período. Esto se debía en primer término a que la doctrina materalista del fuego que todo lo invadía, era simultáneamente una teología panteísta, pues Dios y el mundo eran una misma cosa. En contraposición a los epicúreos, que también pensaban en sentido materialista, los estoicos no se imaginaban el curso del mundo como un proceso mecánico. Más bien aceptaban un principio racional, el Logos, que todo lo gobernaba. De esta manera, aunque se rechazara la adoración cultual exclusivamente externa, se podía unir la vieja fe en los dioses con las nuevas concepciones filosóficas. Los dioses eran símbolo del sabio dominio —visible en todas partes— de la razón universal: Zeus en el cielo, Hera en el aire, Posidón en el agua, y Hefesto en el fuego. A las estrellas se las consideraba como a seres dotados de razón. Los diversos dioses que se adoraban en los distintos pueblos no eran en realidad más que nombres diferentes de una razón divina. La concepción estoica se acercaba mucho a las tendencias sincretistas de la época y proporcionaba la deseada base filosófica.

Para presentar la nueva concepción del mundo como una verdad ya contenida en antiguas tradiciones, la Estoa adoptó y desarrolló el método alegórico. Su propósito principal era reinterpretar los mitos, los ritos y relacionar la antigua fe en los dioses con las concepciones de la filosofía. Los fundadores del estoicismo utilizaron este método movidos por una auténtica veneración hacia los dioses tradicionales. Ello explica sus esfuerzos por descubrir el contenido religioso de los escritos clásicos, principalmente Homero. Con este motivo se perfeccionó y se pulió el método alegórico. Aquí surgió, por primera vez en la Antigüedad, el método clásico de interpretación, que después fue aplicado por los teólogos judeohelenísticos y cristianos a los textos bíblicos. Los *Problemas homéricos* del Ps. Heráclito (s. I a. C.), aunque de un talante no exclusivamente estoico, son el mejor ejemplo llegado hasta nosotros de esta interpretación alegórica de Homero, tal como era practicada por las escuelas filosóficas de la época. El Ps. Heráclito defendía explícitamente la necesidad de comprender a Homero de esta manera. Cornutuss escribió en el s. I d. C. un resumen de la teología estoica elaborada a través de la interpretación de los mitos.

La denominada *Estoa media* comienza con Panecio de Rodas (hacia 180-111 a. C.). Su filosofía era primordialmente una

«vuelta a los antiguos», es decir, a los filósofos clásicos Sócrates, Platón y Aristóteles. Panecio se apartaba del antiguo dogmatismo estoico en su cosmología, y rechazaba las contradicciones del sistema de Crisipo. Ponía el acento, por el contrario, en una enseñanza ética orientada hacia una conducta práctica que se apoyaba en Platón y en Aristóteles. Tuvo una gran influencia en el pensamiento romano: el escrito de Panecio «Sobre el recto obrar» fue utilizado profusamente por Cicerón en el «*De oficiis*».

Para la evolución posterior de la Estoa fue decisiva la figura, tan discutida en la investigación moderna, del historiador, geógrafo, astrónomo y filósofo Posidonio de Apamea, que vivió en Rodas en la primera mitad del s. I a. C. Por una parte, acomodó tanto las doctrinas estoicas a las tendencias coetáneas del Helenismo, que su filosofía resultó inaceptable para los estoicos posteriores. Por otra parte remodeló el pensamiento estoico convirtiéndolo en un sistema filosófico general que influyó grandemente en la evolución de las filosofías y especialmente en las concepciones de los ambientes cultos de la época imperial. Posidonio recogió muchos elementos presocráticos, platónicos y aristotélicos, pero se distanció claramente de Epicuro. Esto tuvo como consecuencia, por una parte, el creciente aislamiento filosófico de los epicúreos y, por otra, favoreció en los siglos siguientes la mezcla de concepciones filosóficas de diferente procedencia. Los efectos se pueden observar perfectamente en los pensadores posteriores paganos (Plutarco), judíos (Filón de Alejandría) y cristianos (Justino Mártir) y condujo finalmente a una nueva síntesis filosófica: el neoplatonismo.

La reconstrucción de la filosofía de Posidonio es difícil y discutible, porque la investigación depende totalmente de fuentes y de testimonios indirectos. Pero debido a la importancia de este nombre y a pesar del peligro de simplificar, debemos decir algo sobre sus doctrinas cosmológicas, ya que influyeron grandemente en la época posterior. Su concepción del sol como el fuego más puro del que procede el espíritu, mientras que la luna rige el alma, y la tierra, el cuerpo, se vuelve a encontrar en la antropología cósmica de la gnosis. El viaje celestial del alma y del espíritu son cencebidos de manera muy parecida en la gnosis y en la hermética: con la muerte de la persona, el cuerpo se descompone, el alma se mantiene todavía bastante tiempo en el espacio sublunar, hasta que finalmente desaparece, mientras que el espíritu vuelve al sol. Posidonio creó también un esquema válido que podía emplearse para describir la elevación del espíritu humano en la vi-

vencia mística. Simultáneamente, sin embargo, Posidonio admite un tanto el dualismo que se iba imponiendo, cada vez con más fuerza, hacia el final de la época helenística. El mundo sublunar es para él —a pesar de todos los esfuerzos por mantener el monismo estoico en la explicación del mundo— en definitiva un mundo de rango subordinado. Mientras que el sol y el mundo celeste son idénticos con el ámbito puramente divino, el mundo sublunar se encuentra en una relación ambigua con esa fuerza divina, es decir, que el hombre que vive en ese mundo necesita redención. Consecuencia lógica del sistema es la concepción que la fuerza divina que todo lo gobierna se diferencie en fuerzas activas de diversos grados, o —mitológicamente— en dioses, héroes y *démones*, o —astrológicamente— en poderes estelares de diverso rango. Por mucha influencia que tuvieran estos pensamientos, la Estoa de la época imperial se apartó de Posidonio. Crisipo continuó siendo el sistemático decisivo para la doctrina estoica, al que se podía apelar en caso de necesidad. Sin embargo, mientras el interés por la cosmología desaparecía poco a poco, la ética estoica conquistaba el mundo (cf. *infra* § 6,4 f).

2. EL ESPÍRITU DE LA ÉPOCA HELENÍSTICA

Para 4.2
Nilsson, *Griechische Religion* 2;
E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley y Los Angeles: University of California, 1951;
Para 4.2 a: Textos
A. J. Malherbe, *The Cynic Epistles A Study Edition* (SBLSBS 12) Missoula, MT: Scholars Press, 1977;
H. W. Attridge, *First-Century Cynicism in the Epistles of Heraclitus* (HTS 29) Missoula, MT: Scholars Press, 1976.

a) *Los cínicos*

Para 4.2 a: Estudios
F. Sayre, *The Greek Cynics*, Baltimore: Furst, 1948,
R. Höistad, *Cynic Hero and King*, Uppsala: Bloms, 1948;
R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe* (FRLANT 13), Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910;
A. J. Malherbe, *'Gentle as a Nurse' The Cynic Background to 1 Thess 2* NovT 12 (1970) 201-17.

Sócrates era famoso porque se dedicaba a ir por calles y plazas para hablar con todo tipo de gentes provocándoles y queriendo conseguir de ellos que reflexionasen sobre ellos mismos. El cinismo conectaba con este estilo de reflexión filosófica pero sin apenas punto alguno de contacto con doctrinas concretas de la fi-

losofía socrática. El fundador del cinismo, *Diógenes de Sínope* (hacia el 400/390 - 328/323 a. C.), que era llamado el «perro» (*Kýon*) por su falta de pudor, no se arredraba ante nada cuando quería demostrar su rechazo de los valores culturales y de las convenciones burguesas. Ni Diógenes ni sus sucesores tenían una doctrina filosófica propia, aunque en la época posterior estaban, a veces, influenciados por la Estoa. Su frugalidad e impudor no eran, al principio, nada más que formas de rechazo de la sociedad y de las convenciones. Por el contrario, y en el aspecto positivo, ponían el acento en seguir las normas naturales de comportamiento actuando también como consejeros y padres espirituales, además de ayudar caritativamente a los demás. La filosofía cínica, en lugar de dedicarse a la formación y proclamación de una doctrina, se concentraba en la creación y exhibición de ejemplos drásticos de comportamiento práctico. En la propaganda cínica estos ejemplos se concretaron en forma de apotegmas filosóficos, que giraban primordialmente en torno a la persona de su fundador, Diógenes.

De la predicación del filósofo mendicante cínico surgió la «diatriba». La palabra significaba propiamente «pasatiempo» y en el s. IV a. C. junto con *scholé* (= «ocio», «escuela»), se empleaba para denominar cualquier escuela filosófica. A lo largo del s. III a. C. el método de discusión que se llamaba «diatriba» desbancó al diálogo (platónico) como estilo filosófico. A diferencia de éste, la diatriba se dirigía a los no iniciados, en lugar de a los especialistas o a los alumnos. Despreciaba el lenguaje especializado y se servía de sus imágenes y ejemplos de la lengua del pueblo, sin asustarse de las groserías. Objeciones de adversarios ficticios, preguntas retóricas, ejemplos drásticos, anécdotas y citas contundentes constituyen las características del estilo de esta predicación popular. Lo que resultó finalmente como «diatriba cínica» no era en verdad puramente cínico. A lo largo del tiempo se tomaron elementos de otras escuelas y el estilo de la diatriba influyó más adelante también en otros ambientes, preferentemente entre los filósofos estoicos. Se considera fundador de este método oratorio y doctrinal llamado «diatriba estoico-cínica» al filósofo popular Dión de Boristene, que vivió en el s. III a. C. y que estaba muy influenciado tanto por la Academia como por el Perípato. La primera prueba tangible del uso de este estilo puede observarse en los fragmentos de un filósofo, por lo demás desconocido, llamado Teles, conservados por Estobeo. La influencia de la diatriba aparece, desde el punto de vista literario, sobre todo en la época del cristianismo primitivo, en Filón de Alejandría, en

Séneca, Musonio, Epicteto, Máximo de Tiro, Luciano y en el campo cristiano sobre todo en Pablo.

b) *Evemerismo*

Para 4.2 b

K. Thraede, *Euhemerismus:* RAC VI, cols., 887-890;

H. F. van der Meer, *Euhemerus van Messene,* Amsterdam, Vrije Universiteit, 1949.

En la época helenística no faltaban teorías que buscaban explicar el origen de la fe en los dioses. Gran parte de estas explicaciones se remontaban a las antiguas alegorías de Homero, a las explicaciones de los sofistas y a la crítica de los mitos de Platón. Principalmente esta última, que identificaba los dioses con los poderes de las estrellas, adquirió una gran importancia en la época helenística y romana. La Estoa añadió una explicación diferente, según la cual los dioses se identifican con las fuerzas que dominan el cosmos, siendo el hombre, por su misma naturaleza, semejante a ellos en cuanto ser racional. Finalmente junto a esta teoría pseudocientífica apareció otra concepción mucho más popular que veía en los dioses a diferentes clases de *démones.*

La teoría sobre el origen de la creencia en los dioses que había de encontrar más eco y que estaba considerada en la Antigüedad simplemente como ateísmo, era el denominado evemerismo. Su fundador Evémero de Mesenia (340-260 a. C.) tenía reputación de ser un notorio ateo. Pero aunque este personaje fuera ciertamente irrespetuoso y cínico, no se puede acusar sin más a sus doctrinas de ateísmo radical. La interpretación evemerística de los mitos pertenece de suyo a una interpretación tradicional, que comienza con Homero —para el cual los dioses se acercaban, en su manera de comportarse, de obrar y de sentir, al ser humano—, pero que es, por supuesto, de tendencia racionalista. Hecateo de Abdera (hacia 350-290 a. C.) había recogido, poco antes de Evémero, la idea egipcia según la cual los dioses de Egipto —gran parte de los cuales se identificaba con los dioses griegos— habían sido reyes en la antigüedad. Como tales habían fundado estados, dictado leyes y enseñado a los hombres todo lo que era necesario para la vida y lo que distingue a la cultura humana. Evémero dependía de Hecateo. Pero dio un paso más adelante. En su novela utópica sobre el estado aparecen como reyes de la antigüedad los dioses griegos Urano, Cronos y Zeus con su mujeres (Hestia, Rea y Hera), hijos e hijas. Desde Homero se había hablado de las intrigas amorosas de los dioses, como si se tratara de los amoríos morales e inmorales de los hombres; Evémero por su parte escribió

sobre las luchas míticas de los dioses y los titanes como de intrigas palaciegas y luchas sucesorias de las familias de los reyes y potentados. El mismo Zeus está caracterizado totalmente de acuerdo con la imagen de Alejandro Magno. Atraviesa los países de occidente a oriente, funda imperios en los que pone como soberanos a sus amigos, dicta leyes e instituye cultos que habían de servir para su adoración; es decir, un reflejo claro de culto al soberano de los decenios que siguieron a Alejandro Magno.

Quizás Evémero no hizo más que deducir las consecuencias de una larga tradición que interpretaba críticamente los mitos, pero de hecho se convirtió en el filósofo que había de destronar definitivamente a los dioses. Estos habían sido despojados completamente de su soberanía y no se hallaban ya en ese espacio de la experiencia humana similar al del hombre, pero que se escapa sin embargo a su intervención y a su control. Evémero degradó a los dioses convirtiéndolos en héroes. Debían ser adorados en consecuencia como tales héroes o como soberanos divinizados. El servirles no significaba otra cosa que asegurarse su beneplácito, que era lo que se pretendía con el culto al soberano. Pero el mundo que estaba más allá de este ámbito de la teología formulada en categorías políticas se quedaba huérfano, despojado de sus dioses y abandonado a los poderes de las estrellas y los *démones*. La fe en las estrellas y la astrología, la creencia en los *démones* y en la magia hicieron rápidamente su aparición en lugar de la antigua fe en los dioses.

c) *La astrología y la fe en el destino*

Para 4.2 c: Textos
Grant, *Hellenistic Religions,* 60-63.
Para 4.2 c: Estudios
F. Boll y otros, *Sternglaube und Sterndeutung· Die Geschichte und das Wesen der Astrologie,* Darmstadt, Wiss. Buchg. [5]1966;
Id., *Der Sternglaube in seiner historischen Entwicklung,* en *Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums* (ed. V. Stegemann), Leipzig, Koehler, 1950, 369-396;
H. G. Gundel, *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri,* München Beck, 1968;
E. Pfeiffer, *Studien zum antiken Sternglauben (Stoicheia Studien zur Geschichte des antiken Weltbildes und der griechischen Wissenschaft,* 11*)* Leipzig, Teubner, 1916;
F. Cumont, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans,* N. York-London, Putnam's, 1912;
O. Neugebauer-H. B. van Hoesen, *Greek Horoscopes* (MAPS 48), Philadelphia, Am. Phil. Soc., 1959.

Ya antes de comenzar la época helenística Platón había manifestado que los astros eran seres divinos. Quizá los pitagóricos habían aceptado anteriormente similares ideas astrológicas del

oriente. Sin embargo estas concepciones eran extrañas al antiguo pensamiento religioso. Los dioses de Grecia no tenían nada que ver con las estrellas. No existía un culto al sol, y a Helios, el dios sol, no se le adoraba en cuanto persona a diferencia de lo que se hacía con los otros diosesgriegos. La idea de que los astros, principalmente el sol, la luna y los planetas son dioses poderosos que marcan el destino de las ciudades y los pueblos, la guerra y la paz, la prosperidad de los campos y la fecundidad de los animales domésticos, procede de Mesopotamia. En esta región aparece también a partir del s. V a. C. el horóscopo personal, mientras que el de una ciudad o de un reino es mucho más antiguo.

Los griegos empezaron a conocer estas creencias babilónicas desde el s. IV a. C. Eudoxo de Cnido, y Teofrasto, discípulo y sucesor de Aristóteles habían rechazado tales creencias expresamente. Pero desde el s. III a. C. la fe babilónica en el poder de los astros juntamente con los avances astronómicos se introdujeron pujantemente en el mundo mediterráneo oriental de lengua griega. Zenón, el fundador de la Estoa, estaba probablemente influenciado por la astrología de Babilonia. El sacerdote babilonio Beroso, que en su historia de Babilonia escrita en griego y dedicada a Antíoco I trataba sobre astrología, puso al alcance de los lectores griegos estas peculiares creencias orientales. A lo largo del s. III se continuaron expandiendo constantemente estas concepciones. A consecuencia de tales éxitos, cuando en el s. II el académico Carnéades rechazó decididamente la astrología, y el estoico Panecio intentó liberar su propia tradición filosófica de las doctrinas astrológicas, era ya demasiado tarde. La astrología no se podía ya desarraigar.

Pero esta victoria no la había conseguido la astrología babilónica en solitario, sino con sus aliados: la ciencia griega junto con la nueva religión filosófica del Helenismo. Alejandría fue no sólo el centro del máximo esplendor de la actividad científica griega en la época helenística, en la que la astronomía había sido aquella rama de la sabiduría en la que los progresos del saber científico celebraban sus máximos logros, sino también el lugar de nacimiento de la astrología practicada sobre una base científica. Allí se desarrollaron nuevos sistemas para determinar el destino astrológico con la ayuda de los más modernos conocimientos y de los métodos matemáticos más avanzados, pues los resultados científicos de los astrónomos helenísticos habían sido muy superiores a los de sus predecesores babilonios. Parece que ni siquiera existió allí la posibilidad de conflicto entre la astronomía y la astrología. El más importante astrónomo de la antigüedad, Hi-

parco de Nicea (cf. *supra* § 3,3 b), que en el s. II a. C. vivió temporalmente en Alejandría, estaba evidentemente convencido de la verdad de la astrología. La matemática y la mística no se excluían mutuamente. Del mismo siglo procede la famosa obra básica de la astrología científica publicada bajo el pseudónimo de Nechepso-Petosiris, lo mismo que un libro de contenido parecido que circulaba con el nombre de Hermes Trismegisto, tan significativo más adelante en la literatura hermética (§ 6,5 f). Estas obras no tienen ciertamente nada que ver con tradiciones egipcias. Eran tratados puramente griegos con unas bases astrológicas babilónicas.

La astrología se presentó desde el principio en el Helenismo como un sistema científico consecuente, pero sólo pudo imponerse porque, al mismo tiempo, sirvió de marco a una nueva interpretación religioso-filosófica del mundo. La vieja religión griega era un culto a los dioses de la ciudad y sólo podía subsistir en esta forma durante el tiempo que estos dioses fueran adorados y aceptados como patrones protectores de la *polis*. La movilidad de la población, la ampliación de los horizontes geográficos y el universalismo de la economía, la política y la ciencia no se pudo contentar con esta «religión local». Pero aunque los monarcas de los nuevos reinos helenísticos pusieron los antiguos cultos ciudadanos al servicio de su política, esta acción no dio como resultado en el helenismo una nueva interpretación de los antiguos dioses como divinidades universales (no puede ponerse como ejemplo de lo contrario el caso de la religión de Sarapis y de Isis, cf. *infra* § 4,4 a). Fue más bien la filosofía la que señaló nuevos caminos.

Con toda razón, la Estoa, que era la más importante filosofía universalista, recurrió para la formulación de su cosmología a los conceptos astrológicos universalmente válidos. La astrología ofreció el marco para presentar a los antiguos dioses bajo nuevas formas de poder universal. Zeus, antaño soberano del Olimpo, se transformó en el planeta «Júpiter», señor rutilante del cielo, al identificarlo con el dios salvador babilónico y redescubrirlo como el planeta más brillante. Así también Afrodita se convirtió en «Venus» (= Nergal, el dios babilónico de la muerte); Cronos, en «Saturno» (= Nimurtu, el dios babilónico de la guerra) y Hermes, en «Mercurio» (= Nebo, el dios babilónico de la sabiduría). De la misma manera los días de la semana se fijaron según estos cinco planetas junto con el sol y la luna. Que todo esto fue obra del espíritu griego, se desprende de la posición sobresaliente del sol: ello concuerda con la opinión más avanzada de la ciencia griega, pues en Babilonia la luna era más importante como poder determinante del destino. Esta universalización de los dioses

griegos que, al contrario de la tradición helénica, concedió al sol el lugar de honor, constituyó la base para que, más adelante, en la época romana, el «Sol invencible» (*Sol invictus*) fuera el símbolo más poderoso del paganismo en la lucha contra el cristianismo. El filósofo Posidonio había ya explicado que el sol, como fuego puro, era el origen último de toda razón y de todos los «espíritus», y que en definitiva todo poder procede de él. Sin embargo esta popularización general de la astrología no se afianzó hasta la época imperial romana.

En sentido positivo, la imagen astrológica del mundo con sus ideas sobre una ley y un poder divino universales consiguió transmitir al hombre un concepto del «mundo», al que tenía que adaptarse, y de las potencias divinas a las que debía tener en cuenta. Pero esta imagen del mundo tenía también una parte negativa: invocó a un espíritu al que luego no pudo exorcizar: la *heimarménē.* La palabra se deriva del verbo griego μείρομαι «recibir la parte que le corresponde a uno»; de la misma raíz procede el sustantivo *homérico* μοῖρα, «suerte», «destino». La tragedia griega había hablado, en su lugar, de *anánkē,* de la «necesidad» imprevisible. Esta era el poder misterioso de la vida humana, que hace su aparición en el amor, en la culpa, en la desgracia y en la muerte, y que exige su tributo. Aristóteles definió la *anánkē* como «aquello que es contrapuesto al movimiento de la libre elección» (*Metafísica* IV 5; p. 1015 a 20 y ss). Pero la *anánkē* no es, de ningún modo, un poder que convierta la vida humana en absurda y sin sentido. Impide únicamente que el hombre pueda hacer un cálculo previo de su vida, convirtiéndola así en vida auténtica, llena de secretos, y situando al hombre en su verdadera condición humana, sin decirle si al final vendrá el éxito o la desesperación.

En el Helenismo, por el contrario, la *heimarménē* (llamada también *anánkē*) algunas veces es un poder que predetermina la vida humana con un cálculo perfecto. Es la diosa máxima que posee el poder definitivo sobre todas las cosas, el destino que está en las estrellas y que discurre de manera tan inevitable como sus órbitas. En Filón de Alejandría (*Migr. Abr.* 179) encontramos una descripción característica de la fe babilónica en los astros y de la idea que de ahí se deriva respecto a la *heimarménē:* «(Los babilonios) suponen que el mundo visible (es decir, los astros y la tierra) es lo único que existe, y que o bien es él mismo la divinidad, o la encierra en sí como alma del universo. Al destino (*heimarménē*) y a la necesidad (*anánkē*) los convierten en dioses y de esta forma llenan la vida humana de una gran impiedad, pues enseñan que fuera de estos fenómenos visibles (cósmicos) no hay ningún tipo de causa de

ninguna cosa; más bien las órbitas del sol, de la luna y de los otros cuerpos celestes determinan tanto el bien, como su opuesto, para todo ser viviente». En esta concepción no queda ningún margen para la libertad, pues la imagen del mundo de la astrología entrega al hombre en manos del destino. Las fuerzas y las relaciones de la sociedad humana no están en condiciones de asegurar al hombre un espacio posible de libertad, pues el ser humano queda así desligado de las estructuras sociales heredadas sin que la filosofía consiga volver a definir el espacio de la libertad humana y de la responsabilidad moral respecto a sus dimensiones políticas y sociales. La nueva visión del mundo bajo el signo de la *heimarménē* no cuenta en absoluto con estructuras políticas, sino con sistemas de leyes siderales y físicas. El que los signos astrológicos apareciesen más adelante en monedas imperiales y en emblemas militares tuvo que demostrar suficientemente a los hombres de aquella época que también los poderes políticos dominantes estaban subordinados a las leyes de las estrellas. La confrontación inmediata del individuo con los poderes siderales, susceptibles de ser calculados, pero al mismo tiempo inmisericordes e inmutables, condujo a un determinismo astrológico, cada vez más extendido. Como se trataba de contender con poderes interpretados en sentido físico y material, la magia —que podía influenciar tales fuerzas— penetraba en todos los ámbitos de la vida. Se necesitaba un mago para poder tener éxito en las aventuras amorosas, se elegía la hora propicia para un banquete según un manual astrológico y únicamente se tomaban decisiones políticas importantes consultando con un astrólogo. Con la *heirmarménē* no era posible discutir, pero podía uno acomodar sus planes de acuerdo con ella. Dado que la evolución de las creencias astrológicas en el destino alcanzó en la época romana su punto culminante propiamente dicho, las nuevas religiones basadas en la redención tenían que o polemizar o entenderse con estas creencias.

d) *El orfismo y las concepciones de la vida ultramundana*

Para 4.2 d: Textos

N. Athanassakis (ed.), *The Orphic Hymns* (SBLTT 12), Missoula: Scholars Press 1977;

Grant, *Hellenistic Religions,* 105-111;

Para 4.2 d: Estudios

W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion,* London: Methuen ²1952;

V. D. Macchioro, *From Orpheus to Paul,* New York: Holt 1930;

L. R. Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality,* Oxford: Clarendon 1921;

E. Maas, *Orpheus,* München: Beck 1895; reimp. Aalen: Scientia Verlag, 1974.

Los orígenes del orfismo no son claros y la figura del cantor de Tracia, Orfeo, cuya vida, según sus seguidores, transcurrió en la época de Homero, cantinúa siendo para nosotros enigmática y oscura. Los comienzos verificables del orfismo se hallan en estrecha conexión con la formación de los mitos de la época arcaica de Grecia. Siguiendo el modelo de los poemas míticos de Hesíodo, en el s. VI a. C. surgieron, en lenguaje poético, una serie de teogonías muy diferentes entre sí, las cuales, al igual que hiciera antes Hesíodo, habían recogido muchos elementos míticos orientales que de esta manera pervivieron hasta las épocas helenística y romana. Por lo que se refiere a Hesíodo, está fuera de toda discusión el estricto parentesco de su teogonía con los mitos anatólicos conservados por los hititas sobre el dios Kumarbi y el monstruo Ullikummi, y con el relato babilónico de la creación *Enūma Eliš* (1.400 a. C.). Estos mitos fueron conocidos en el mundo griego en época más tardía, por ejemplo este ultimo a través del sacerdote babilonio Beroso (s. III a. C.), y los anteriormente mencionados, a través del fenicio Filón de Biblos (46-141 d. C.). Estos casos de apropiación de material mítico oriental se hallan claramente atestiguados en obras literarias, pero hay que contar también con múltiples puntos de contacto de otro tipo con el Oriente. El interés de la época helenística por las tradiciones míticas dio lugar a una renovación de este intercambio.

Evidentemente los órficos tuvieron en todo esto una participación considerable aunque no se puede exagerar demasiado. Algunas teogonías del s. VI eran órficas. Por lo menos a partir de aquella época existían conventículos órficos en los que se juntaban sobre todo miembros de las clases sociales inferiores. Había sacerdotes órficos que ponían a la venta libros religiosos edificantes e invitaban a la iniciación en los ritos del orfismo («misterios»). Los mitos y el misticismo órficos debieron ejercer una influencia considerable en la evolución de los misterios griegos (cf. *infra* § 4,3 e y f). Existen testimonios de s. III de misterios órficos completos. El país principal en la evolución del misticismo órfico fue Italia meridional, la antigua sede de los pitagóricos (los cuales desaparecieron, por lo visto, en la época helenística primitiva, cf. *infra* § 6,5 d). Es posible que en esta zona en el s. IV a. C. se fusionaran el orfismo y el pitagorismo. También existen testimonios de himnos órficos en el Oriente helénico. En la época helenística pervivían las antiguas teogonías en los himnos.

Una característica de esta teología era la tendencia al monoteísmo. La fórmula tan extendida más adelante «sólo hay un dios», que aparece en un famoso texto de Jenófanes y se difundió

ampliamente en los siglos posteriores, se encuentra, por primera vez, en un texto órfico del s. III a. C. Por otra parte se mantiene, aunque con otra forma, la especulación politeísta de las teogonías órficas antiguas. En primera posición aparece Crono que surge de los principios originarios agua y barro. Crono engendra a Eter y Caos, y en ellos el huevo cósmico, del cual surge Fanes, el típico dios creador órfico. Es un ser hermafrodita, alado, con cabezas de animal, a veces identificado con Dióniso y se le llama Protógonos. En el transcurso del proceso de la creación que vino a continuación surgen más seres divinos, algunos de ellos equiparados a los dioses tradicionales y otros caracterizados como potencias, como *Anánkē* y *Heimarménē*. Son necesarias más investigaciones complementarias para saber si estos mitos órficos han influido en la mitología gnóstica o si esta última ha recogido, de forma análoga, temas míticos orientales.

La influencia más profunda del orfismo se ejerció a través de su doctrina de la *transmigración de las almas* y con sus ideas sobre el infierno y el castigo después de la muerte, configuradas en estrecha conexión con la fe popular. La idea común de la época helenística suponía que las almas, después de la muerte, mantenían una existencia entre sombras, en las que van vagando sin verdadera consciencia. Al mismo tiempo sobrevivieron diversas creencias antiguas sobre los muertos, tanto en su culto como en los ritos de enterramiento y prácticas mágicas, lo cual se divulgó todavía más al final de la edad antigua. Los banquetes mortuorios eran una costumbre muy frecuente que continuó en los ágapes cristianos que se celebraban ante las tumbas de los mártires. En estrecha unión con estas ideas se halla la opinión de que los muertos, cuando han encontrado la felicidad, pueden gozar participando en fiestas interminables con abundante comida y bebida. Al muerto se le continuaba trayendo alimentos y bebidas que se derramaban sobre la tumba o dentro del ataúd por medio de unos tubos que se metían en la tierra. Encima de la tumba se colocaban las tablillas de defixión, y el muerto era el encargado de ejecutar las maldiciones. Respecto a las almas de los que morían violentamente o de los no enterrados se suponía que vagaban en la proximidad de las tumbas y que con diversos encantamientos podía uno dominarlas en provecho propio y someterlas a su servicio. También se conocen ejemplos de nigromancia. El triste destino en el que se hallaban la mayoría de las almas se expresaba en ocasiones a través de la imagen del beber de la fuente del olvido (lḗthē). Esta idea helenística es nueva en relación con la imagen clásica de la «casa de Leteo», en la que existía también la fuente del

recuerdo (*mnēmosýnē*). El que bebía de ella se convertía en dios o en héroe. Parece ser que fueron sobre todo los órficos los que utilizaron esta imagen. A los muertos se les ponía también en la tumba pequeñas planchitas doradas, en las que se les exhortaba a evitar la fuente de Leteo y a beber de la de Mnemosine. Se reflejaba en todo ello una creencia cada vez más extendida en la pervivencia del alma después de la muerte, ya fuera para sufrir en el Hades los castigos por sus malas acciones, ya para alcanzar un lugar de bienaventuranza y alegría eternas o para convertirse en un héroe. Sólo en ocasiones aparece algo de esto en las inscripciones sepulcrales, pues predominan en ellas los clichés que no son especialmente expresivos. Por el contrario tales creencias aparecen claramente presentes en la pintura vascular del Sur de Italia, en las pinturas murales de los sepulcros helenísticos de Macedonia, con representaciones de los jueces de los muertos, y en la gran cantidad de construcciones y fundaciones —que continuaron hasta la misma época romana— que servían para el culto de aquellos muertos convertidos en héroes. Las doctrinas órficas y más adelante las de los neopitagóricos parecen haber sido el catalizador para la formación y divulgación de la idea de la inmortalidad.

Lo mismo puede decirse respecto a las ideas del *averno*. Los órficos, a pesar de la divulgación de la nueva concepción astrológica del mundo, se mantuvieron firmes en sus antiguas creencias sobre el lugar del castigo (Tártaro) en las profundidades de la tierra y sobre los campos de los bienaventurados en el lejano occidente. Estas eran también las convicciones que continuaban vivas en el pueblo. Intentos ocasionales de adaptar estas ideas a la nueva imagen del mundo, situando al Hades en la parte más meridional del firmamento que daba la espalda a la tierra habitada, nunca encontraron aceptación general. El lugar del castigo de las almas siguió estando, según la doctrina del Tártaro divulgada originariamente por los órficos, en el interior de la tierra. De esta fuente proceden las descripciones del infierno divulgadas probablemente ya en la época helenística y presentes de múltiples formas en el Imperio romano entre los paganos (Virgilio, Plutarco, Luciano), judíos (*1.º de Henoc*) y cristianos (*Apocalipsis de Pedro, Hechos de Tomás*). Platón había sido el primero en hacer suyas las concepciones órficas de los castigos ultraterrenos en conexión con sus explicaciones sobre la justicia y la retribución. Cuando en el s. II a. C. el satírico Luciano competía con los predicadores cristianos en describir la crueldad de los castigos del infierno, no hacía otra cosa que seguir una concepción surgida dentro del

mundo griego. Sin duda, ello demuestra también que en aquellos siglos la idea de la justicia no pudo hacerse un hueco dentro del orden político, sino que estaba ligada casi exclusivamente al equilibrio justo entre retribución y castigo en el aspecto individual en la vida de ultratumba. De la misma forma se pone aquí de manifiesto una de las razones más profundas de por qué una concepción mítica del mundo se mantiene en contra de un conocimiento científico más adecuado. La idea de la justicia era irrenunciable. Pero para ella no había lugar en una concepción del mundo que, según la ciencia, era materialista. Según la astrología, ciertamente, podía hablarse de un mundo compuesto por fuerzas y poderes, pero estaba dominada por la idea del destino. De esta manera la gente se aferraba a las antiguas descripciones míticas del castigo y del infierno donde la justicia, aunque de una manera un tanto terrible, encontraba cobijo.

3. La evolución de la religión griega

Para 4 3

M P Nilsson, *Griechische Religion*, vol II, Id , *La religiosidad griega*, Madrid, Gredos, 1953,

U von Wilamowitz-Möllendorf, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin, 1931-1932, reimp Darmstadt, Wiss Buchg , 1955,

W F Otto, *Die Gotter Griechenlands Das Bild des Gottlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Frankfurt a M., Schulte, ^{3}1947,

A M J Festugière, *Personal Religion among the Greeks*, Sather Classical Lectures 26, Berkeley - L Angeles, Univ of Calif , 1954,

B C Dieterich, *The Origins of Greek Religion*, Berlin, de Gruyter, 1974

a) «*Sincretismo*»

Para 4 3 a

R Reitzenstein - H H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechland*, Leipzig, Teubner, 1926,

Nock, «*Sýnnaos theós*», en *Essays* I, pp., 202-251

A la época helenística se le ha llegado a caracterizar simplemente como el momento del sincretismo religioso. Pero hay que tener una idea clara de lo que esto significa. El significado específico de la palabra no nos resuelve gran cosa. La idea de «sincretismo» (συγκρητισμός) designaba originariamente la federación de diversas ciudades cretenses que habían tenido antes desavenencias mutuas. En los tiempos modernos, debido al sonido parecido de este vocablo con el verbo κεράννυμι, «mezclar», se tomó como un derivado de éste y se le dio el significado de «mezcla», aplicándose el concepto a la fusión de religiones, sobre todo

de la griega con las religiones orientales. Pero «mezcla» es una descripción desafortunada del encuentro de esas dos tradiciones religiosas y su resultado. El encuentro comenzó con una movilidad creciente de la población al principio de la época helenística, con el resultado de que griegos y bárbaros comenzaron a convivir en una mayor proximidad. El resultado inmediato fue un pluralismo religioso variopinto de griegos y otros pueblos que vivían uno al lado del otro, aunque cada uno con sus propias tradiciones religiosas. La mezcla real de las religiones tuvo lugar muy gradualmente, pues la nueva mezcla de la población no motivó el sincretismo religioso. Las razones eran más bien de tipo espiritual y psicológico, pues la posición dominante del elemento griego dio lugar a una expansión de la cultura griega. Por otro lado, la fascinación de los griegos por todo lo nuevo y extraño tuvo como consecuencia la aceptación de elementos orientales especialmente en el campo de la religión. De ahí surgieron diferentes procesos, cada uno de los cuales es un fenómeno de sincretismo, aunque de índole diferente.

Originariamente los cultos y las religiones, tanto de los pueblos griegos como de los orientales, tenían unas raíces locales, ancladas políticamente como religiones del Estado, del pueblo o de la ciudad. La pretensión de ser religiones universales era, de suyo, algo extraño para todos estos cultos, pues todavía estaba completamente vigente la idea de que una divinidad se hallaba ligada a un determinado lugar sagrado. Todo esto se fue modificando, debido, por una parte, a la influencia de la cultura y la filosofía y, por otra, a la movilidad de la población. Los dioses griegos emigraban al oriente como divinidades de las nuevas ciudades griegas. Los reyes favorecieron este proceso por su interés en mantener y en promocionar, en sus imperios, el elemento griego. Y viceversa, también llegaron a occidente dioses y cultos de oriente, de manos de los esclavos, mercaderes, marinos y soldados. Los emigrantes promocionaron esos dioses fundando asociaciones religiosas que cuidaban de que las antiguas divinidades se adaptasen a sus nuevos domicilios y fuesen siendo conocidas. De esta manera los griegos fundaron en oriente el santuario de Apolo en Dafne, cerca de Antioquía, que sería más tarde famosísimo. Pero antes de que esto ocurriera diversos dioses orientales se habían establecido en Occidente; por ejemplo, los esclavos asiáticos que trabajaban en las minas de Laurion, en el Atica, habían llevado a Grecia al dios minorasiático Men en época prehelenística. El trasvase de divinidades, por tanto, no era nada nuevo, y no hay razón para hablar aquí de sincretismo. Siglos antes habían venido de esta ma-

nera a Grecia Dióniso de Tracia así como la Gran Madre de Asia Menor que fueron aceptados oficialmente por las ciudades griegas desde hacía mucho tiempo. Unicamente cuando se añadieron otros factores se convirtió este tipo de trasplante de un culto a otro lugar en parte fundamental de un proceso sincretista.

Este tipo de factores adicionales era la identificación o la combinación de divinidades de diverso origen, aunque tampoco es esto, en verdad, nada nuevo dentro de la historia de la religión griega. La Artemis de los efesios era una diosa de la fecundidad de Asia Menor, cuya estatua cultual dotada de muchos pechos, nada tenía que ver con la Artemis griega. Se podrían aducir muchos ejemplos parecidos. Pero la época helenística presenció una inflación de estas identificaciones de diferentes divinidades, proceso que comenzó adoptándose una traducción griega del nombre del dios recién importado. De esta manera se establecieron en el ámbito de la lengua griega muchas asociaciones cultuales de dioses que tenían nombres griegos. En Delos había por ejemplo una hermandad de comerciantes y armadores de Berito (Beirut) que se llamaban posidoniastas. Sin duda que en este caso Posidón es el apelativo griego de algún dios fenicio del mar. En otras ocasiones se asociaron los dioses griegos a los orientales. En Cos, por ejemplo, había, según algunos testimonios, una asociación de Zeus y de Astarté (diosa siria). Finalmente algunos dioses griegos fueron dotados también con sobrenombres orientales. Esto sucedía con especial frecuencia en el caso de Zeus, lo cual aludía por regla general a la existencia de cultos orientales reconocidos por algún monarca helenístico (Zeus Ceraunio, Zeus Sabacio). Desde hacía tiempo la etnografía y la filosofía griega habían preparado esta unión de divinidades griegas y orientales. Desde muy antiguo también se identificaban los dioses griegos y romanos (Zeus = Júpiter, Afrodita = Venus). A este respecto los dioses romanos, a pesar de que originariamente eran divinidades completamente diferentes, adoptaron generalmente los rasgos que les atribuía la fe y la mitología griegas.

Otro importante factor, dentro del desarrollo sincretista, era la penetración mutua de elementos de diversas religiones y culturas. En este proceso forman parte los fenómenos siguientes: 1.º) Helenización de las religiones orientales. Se mantienen las formas cultuales y los ritos de las divinidades del Oriente, pero sus mitos y leyendas cultuales se tradujeron al griego que les prestó así el lenguaje, el acervo conceptual y el mundo de las imágenes. 2.º) Los conceptos que dominaban normalmente la nueva experiencia religiosa del Helenismo penetran en las más diversas reli-

giones de origen griego y oriental, como por ejemplo la idea de un dios celestial que domina sobre todas las cosas, o también elementos de la nueva concepción del mundo, como la astrología, el platonismo vulgar, la demonología, la fe en los milagros y la insistencia en la redención del individuo. 3.°) Antiguos conceptos heredados, pero separados de la tradición local originaria, tuvieron que ser reinterpretados en la línea de la cultura universal. Muchos ritos estaban unidos antiguamente a la fertilidad de la tierra, pero cuando emigraban a las grandes ciudades, la naturaleza extraña de tales ritos postulaba una aclaración que se solía mover dentro del marco de una concepción espiritualista de la redención. En este contexto ejercieron gran influencia la divulgación de la cultura, la crítica de los mitos y la teología estoica, especialmente porque al entender —por medio de la alegoría— los mitos, ritos y las costumbres como proposiciones espirituales y morales de significación universal habían ya preparado el camino.

Finalmente, la creación intencionada de una nueva religión, a base de elementos de procedencia tanto griega como ajena, fue el fenómeno sincretista supremo. Este ejemplo es sólo aparentemente un fenómeno típico del proceso sincretista, pues el verdadero sincretismo no es el resultado de una manipulación artificial, sino un proceso de desarrollo histórico. Es la respuesta a dos fuerzas históricamente contrapuestas, por una parte el imperativo de continuar una tradición heredada y dignificada por una larga historia, y, por otra, la necesidad de introducirse en una nueva cultura y en su mundo espiritual. La creación artificial de un culto nuevo es más bien un intento de armonizar esas dos fuerzas opuestas evitando cualquier conflicto creativo. De hecho la historia del culto a Sarapis en los siglos siguientes demuestra que tuvo que someterse al proceso de evolución sincretista. Ninguna religión de la época helenística y romana pudo verse libre de este proceso. El cristianismo se vio profundamente implicado en esta evolución y quizá aquí estribaba precisamente su fuerza. Comenzó como secta judía comprometida misioneramente, pero ni nació sin más del judaísmo ni se formó simplemente de la predicación de Jesús. Procediendo de estos dos puntos de arranque, el cristianismo se pudo acomodar mejor que otros movimientos religiosos de la época a una gran variedad de corrientes culturales y religiosas, recogiendo así numerosos elementos ajenos hasta que estuvo dispuesta, siempre como religión sincretista, a alcanzar el rango de religión universal.

b) *Los antiguos dioses y su culto*

Para 4.3 b: Textos
Grant, *Hellenistic Religions*, 3-32;
F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris, Boccard, 1969;
L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, Oxford, Clarendon, 1896-1907,
W. K. C Guthrie, *The Greeks and their gods*, London, Methuen, 1950;
M. P. Nilsson, *Greek Popular Religion* (LHR NS 1), N. York, Columbia Univ., 1940.

Al principio de la época helenística, para el sentir popular continuaban viviendo los antiguos cultos sin ningún quebranto en su fortaleza. Esta ficción se mantuvo hasta finales de la Antigüedad, lo que en realidad fue en perjuicio de esa religiosidad. No sólo los antiguos lugares de culto griegos, sino también los cultos enraizados en las tradiciones locales de los dioses de Asia Menor, Siria y Egipto continuaban gozando del respeto de una gran parte de la población respectiva. Podían contar también con la protección y el favor de los soberanos, quienes en modo alguno emprendieron intentos deliberados de helenizar los cultos orientales ya existentes. Cuando esto último ocurría se debía, la mayoría de las veces, a las iniciativas de los partidarios de tales cultos y sólo excepcionalmente a las intervenciones de los reyes. Ciertamente, la práctica regular de la adoración a estas deidades en Grecia no se aceptaba ya tan ingenuamente debido a la crítica de los mitos iniciada en el esplendor de la época clásica. A partir de Alejandro Magno, los dioses de las naciones y de las ciudades independientes perdieron su influencia en la política exterior. De la misma manera había pasado también a la historia el poder político de los santuarios centrales de las ligas de estados (anfictionías) tanto en el oriente como en las antiguas regiones griegas. La política imperial de las superpotencias orientales, desde los asirios hasta los persas, se había preocupado desde hacía largo tiempo de que, por ejemplo, el santuario de Yahvé de la anfictionía israelita se convirtiera primeramente en el templo nacional real de Jerusalén y más tarde bajo una dirección sacerdotal en el lugar de culto reorganizado de un estado vasallo carente de poder político. De manera parecida surgieron los numerosos templos-estados dependientes de Siria y de Asia Menor, con sus latifundios a veces gigantescos. Sólo en ocasiones podía hacerse otra vez independiente un estado de este tipo, con lo cual el culto existente volvía a desempeñar una función política. La historia del estado judío teocrático ofrece, a este respecto, el caso mejor conocido. Pero, al mismo tiempo, ejemplifica que era imposible invertir el sentido de la evolución religiosa que había tenido ya lugar

en el entretanto y restablecer la religión tradicional como un culto estatal. Una parte de los defensores de la tradición judía que en la rebelión de los Macabeos había luchado por la libertad religiosa y política se apartaron del culto del templo en el momento en que éste recuperó su puesto como culto oficial de Israel (cf. *infra* § 5,1 c, d). Además, una gran parte del judaísmo de la diáspora de aquellos tiempos mantuvo sólo lazos formales de unión con el templo de Jerusalén.

La pérdida de función como religión oficial postulaba una reordenación religiosa y litúrgica. Por este motivo la reforma de los cultos de los antiguos dioses fue algo típico de la época helenística primitiva. Algunos rasgos típicos de la reordenación del culto a Yahvé en Jerusalén llevada a cabo por Esdras y Nehemías puede servirnos de ejemplo, a pesar de que tuvo lugar antes de la época helenística. Los detalles de este caso son suficientemente conocidos. El Oriente se anticipó a los países griegos en el intento de acomodarse a las circunstancias de un estado sufragáneo dependiente. En este ámbito se percibió que dos problemas requerían una especial atención: en primer lugar la regulación y la sanción de los ritos necesitaban una nueva base para mantener la continuidad con la antigua tradición, pues ni se quería ni se podía apelar al pasado más reciente, puesto que el templo hasta su destrucción había sido un santuario oficial real, a imitación de otros existentes en los grandes imperios. En segundo lugar, era necesario fijar los ingresos sagrados, pues la diferente situación política requería una nueva regulación para determinar la relación entre los ingresos estatales y los que le correspondían al templo. Por una parte, los santuarios relativamente independientes hasta entonces no podían disponer ya de la recaudación de los impuestos ni contar con subvenciones estatales regulares. Por otra, las ciudades y los pequeños estados eran capaces de exigir sumas considerables de un santuario muy floreciente. Los monarcas no consideraban indigno de la realeza el enriquecerse en ocasiones a costa de los templos (Antíoco III fue muerto durante el saqueo de un santuario). En la ley cultual introducida por Esdras (el «código sacerdotal») se otorga un lugar preponderante a las prescripciones para la celebración de sacrificios y a minuciosas normas y regulaciones para aquellos que deseaban participar en ciertos ritos y fiestas religiosas. La legislación de Esdras tiene en cuenta, además, el que las autoridades judías no tuvieran ningún derecho a recaudar impuestos y derechos arancelarios (cf. Esd 4,13. 20; 7,24). El que el gran rey persa hubiese donado un capital inicial para la nueva dotación del templo (Esd 7,15 ss) así como el que los

dirigentes de las tribus aportasen cantidades considerables de donativos (Esd 2,68 s; Neh 5,14 ss; 7,70 ss) no podía considerarse a la larga como una base financiera para la actividad cultual. Los ingresos regulares fueron por ello fijados como contribuciones por los servicios cultuales, como derechos sobre las primicias, diezmos y rentas de las tierras del templo. La recaudación del dinero quedó confiada a funcionarios nombrados especialmente para este fin (Neh 12,44). También se determinó exactamente el grupo de las personas que debían ser los beneficiarios de estos ingresos (Neh 11,10 ss; 12,1 ss).

Es sorprendente encontrar en las reformas de muchos templos griegos al principio de la época helenística el mismo recurso a antiguas leyes para la regulación de los procedimientos sacrificiales, fijación de los fastos (calendario de las fiestas y de los sacrificios), así como una especial atención al afianzamiento económico del templo en sus variadas actividades. En este sentido se conoce perfectamente la obra del ateniense Licurgo, quien del 338 al 326 a. C. fue simultáneamente el encargado de la hacienda pública y de los cultos de Atenas. Bajo su dirección se reordenaron económicamente no sólo los templos de Atenas, sino tambien los de su esfera de influencia, como Eleusis y el santuario del dios curador Anfiarao en Oropo. También se adquirieron nuevos y lujosos objetos litúrgicos y se organizaron nuevas fiestas. Existen ejemplos de reordenaciones semejantes de muchas otras ciudades griegas. Hay que añadir, además, las prescripciones de purificación y de ayuno relativas a la preparación de los sacrificios, a la entrada en el templo y a la participación en las fiestas religiosas, de todo lo cual existen múltiples testimonios.

Las numerosas construcciones nuevas de templos dedicados a los antiguos dioses de Grecia durante la época helenística, muestran que continuaban siendo florecientes los diversos cultos a los dioses antiguos. En Grecia se erigieron nuevos y grandes santuarios, pero sobre todo en Asia Menor y en las islas donde las circunstancias económicas eran mejores surgieron toda una serie de construcciones monumentales. Se edificó de nueva planta el templo de Artemisa en Efeso y el de Apolo en Dídima. Ambas construcciones eran de dimensiones colosales. Se construyó también el enorme altar de Zeus en Pérgamo y el templo de Asclepio en Cos con una grandiosa planta rodeada de cuatro terrazas. Estos son sólo algunos ejemplos de construcciones de nueva planta. La gran actividad arquitectónica se veía, además, favorecida por los donativos de los reyes, como el gran templo de Zeus Olímpico de Atenas, cuya terminación, tras un intervalo de más

de cuatrocientos años, fue promovida por el rey sirio Antíoco IV Epífanes. Los emperadores romanos continuaron esta tradición, de manera que desde el siglo I d. C. volvieron a surgir con nuevo boato grandes santuarios de los antiguos dioses, incluso en países que no eran griegos, como el gran templo de Júpiter en Baalbek, en el Líbano. También la reedificación del templo de Herodes en Jerusalén pertenece a estas construcciones que demuestran el interés que existía por el culto a los dioses antiguos.

Otro signo de la pervivencia del antiguo culto son las numerosas fiestas y juegos que se instituyeron y reorganizaron de manera creciente. Los motivos eran múltiples: el aniversario de la nueva erección de un santuario (cf. la fiesta cristiana de la «dedicación de una iglesia»), el homenaje a un soberano, o también el resurgir de alguna vieja tradición que entretanto había caído en el olvido. Se ha observado con razón que en estas fiestas se echaba en falta, ciertamente, la profundidad religiosa y la devoción auténtica, pero en ellas se percibe una continua aceptación de los viejos cultos que todavía pervivían. A las procesiones, romerías, aniversarios de templos, banquetes sacrificiales y mercados extraordinarios —que eran elementos constitutivos de tales celebraciones, así como vacación para los niños y un día libre para los esclavos— venían forasteros de los alrededores y a veces también de lejos. La piedad popular, el regocijo de las masas, el fervor religioso de los himnos y plegarias y la propaganda política se hallaban entremezclados de forma enmarañada, lo mismo en las fiestas de Apolo en Dídima cerca de Mileto, que en la festividad de los tabernáculos en Jerusalén.

Las cosas cambiaron básicamente en la época imperial romana. Aunque con Augusto comenzó un período de promoción estatal de los cultos griegos que alcanzó su momento culminante bajo Adriano, que era un gran admirador de lo helénico, sin embargo está fuera de duda que este período refleja la decadencia y la ruina de los viejos cultos. En la época romana disminuyó de manera apreciable el número de inscripciones sagradas que se han conservado. Precisamente en Atenas, el lugar en el que se construyeron los monumentos más suntuosos, la presencia visible de estos templos sólo contribuyó a subrayar su carácter de ciudad museo. El cultivo, a veces excesivo, de las antiguas tradiciones y los apoyos oficiales del Estado alejaron cada vez más de la actividad cultual de estos templos la sensibilidad religiosa de amplios sectores del pueblo. Las innovaciones ocasionales y la adopción de costumbres y concepciones orientales —es decir una fuerte evolución sincretista de los viejos cultos— o la introducción de

ritos tomados de los misterios no pudieron, por lo visto, cambiar gran cosa. Una de estas innovaciones consistió en el uso de lámparas, normales en los cultos orientales, en lugar de las teas griegas usuales, primero como ofrendas votivas y luego en el mismo uso cultual. También se introdujo en todas partes, como una forma de sacrificio, la costumbre de quemar incienso. Siguiendo el ejemplo de los egipcios y de otros ritos orientales se extendió la celebración diaria de funciones religiosas en los antiguos cultos griegos, sobre todo en los templos y santuarios muy visitados, como eran los de Asclepio. En este contexto debemos señalar que los sacrificios cruentos quedaron restringidos a las fiestas especiales, desapareciendo por completo de las celebraciones normales de las liturgias y celebraciones diarias; al principio de la época romana el ritual normal constaba de himnos, plegarias, sacrificios de incienso y lamparillas, en ocasiones especiales se pronunciaba también un sermón. De este modo, pues, y en su última fase, el culto litúrgico de los antiguos dioses de Grecia no era muy diferente de la liturgia que desarrolló el judaísmo (en la sinagoga de la Diáspora) y el cristianismo.

En tres ámbitos, sin embargo, puede decirse que la época imperial romana primitiva no fue un período de decadencia de la veneración a los antiguos dioses: en las áreas campesinas el culto de los dioses locales de antaño continuó con toda intensidad durante mucho tiempo todavía; los santuarios de las divinidades curativas sobre todo los de Asclepio alcanzaron su máximo esplendor en los siglos I y II a. C. y aquellos dioses griegos cuyos cultos tenían «misterios», es decir, sobre todo Deméter y Dióniso continuaban gozando de una gran predilección. Junto a las nuevas religiones orientales, que se iban extendiendo desde el comienzo de la época helenística —Sarapis e Isis, la Gran Madre y Atis, Mitra y el Sol Invicto, el judaísmo y el cristianismo— Asclepio, Dióniso y Deméter continuaron siendo los dioses griegos universalmente más venerados.

c) *Los oráculos*

Para 4.3 c: Textos

Grant, *Hellenistic Religions,* 33-43;

Para 4.3 c: Estudios

G. Roux, *Delphes Son oracle et ses dieux,* Paris, Belles Lettres, 1976;

H. W. Parke-D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle,* Oxford, Blackwell, 1956;

H. W. Parke, *The Oracles of Zeus Dodona, Olympia, Ammon,* Cambridge, Mass., Harvard Univ., 1967;

P. Hoyle, *Delphi,* London, Cassell, 1967,

G. Roux, *Delphes au IIe et au Ie siècle depuis l'abaissement de L'Etolie jusqu'a la paix romaine, 191-31 av J-C,* Paris, Boccard, 1946).

En la época helenística pasó a segundo plano la importancia política de los santuarios oraculares, la mayoría de los cuales eran templos de Apolo. Unicamente Delfos conservó hasta principios de la soberanía de los romanos en Grecia una parte de su influencia política exterior. En Asia Menor destacaba, a modo de excepción, el oráculo de Apolo Dídima, situado al sur de Mileto. Pero en general la importancia de este oráculo residía en el ámbito de la normativa sagrada. Se le consultaba sobre el tiempo oportuno para la celebración de las fiestas, sobre ofrendas votivas y donaciones, y sobre todas las incidencias posibles de las comunidades concretas que se hallaban íntimamente ligadas al oráculo. Los numerosos documentos de manumisiones de esclavos expedidos en Delfos demuestran que los oráculos también desempeñaban una función jurídica, como garantes de las transacciones legales.

En la época helenística tuvieron poca entidad las predicciones políticas de los oráculos, pero experimentó un nuevo esplendor otro tipo de profecía: el de las *sibilas* En su forma antigua los oráculos sibilinos eran el producto oracular de unas mujeres que vaticinaban, en diversos lugares y en trance estático, normalmente desgracias, ya fueran preguntadas o sin necesidad de ello (los oráculos presuponían siempre una pregunta formal y sus respuestas se emitían sólo en determinados momentos). En épocas posteriores, los oráculos «sibilinos» eran normalmente profecías recogidas en libros que eran publicados y se divulgaban bajo el nombre de sibilas famosas (sobre todo la de Eritrea, en Asia Menor y la de Cumas, en Italia). Tales libros predecían normalmente cambios trágicos en el destino del mundo y de la humanidad. Estos libros sibilinos, de los que se han conservado algunos en una colección de finales de la edad antigua tenían una actitud negativa respecto a la cultura griega y romana imperante. Aunque estaban escritos en griego, asumían las tendencias críticas de los sentimientos antigriegos y antirromanos de oriente dando cabida a muchos elementos orientales. Así, además de las profetisas griegas exigía reconocimiento una sibila denominada «caldea» (babilónica). Judíos y cristianos hicieron suyos estos libros sibilinos, así como la forma externa de estas predicciones para propagar con ropajes griegos sus propias profecías apocalípticas anunciadoras de desgracias, y la idea de un mundo y de una sociedad mejores (cf. *infra* § 5,3 c).

Al principio de la época romana se pudo observar de nuevo mayor afición a los oráculos, que dio lugar a un nuevo florecimiento de algunos antiguos santuarios oraculares. Delfos se con-

virtió entonces, más bien, en un lugar de turismo y Plutarco se lamentaba de que se planteaban cuestiones al oráculo de Delfos a veces por frivolidad, por curiosidad o debido a intenciones oscuras y egoístas. El éxito de un oráculo dependía de su postura respecto a las necesidades de su tiempo y éste era el dilema de Delfos, ligado excesivamente a su venerada tradición. El único oráculo del que sabemos que supo acomodarse a su época, no sólo en sus procedimientos formales, sino también desde el punto de vista teológico, fue el oráculo de Apolo en Claros (situado cerca de Colofón, entre Esmirna y Efeso, en Asia Menor). Varias tradiciones indican que Claros hizo suyas las concepciones monoteístas de los filósofos así como ideas religiosas modernas, inclinándose hacia conceptos sincretistas —según un dicho del oráculo de Claros el Dios supremo es IAO (= ¿Yahvé?) — e iniciando en un culto mistérico a las embajadas que acudían a él o a los jefes de dichas delegaciones. Esta era la razón principal de la popularidad de Claros en todo el mundo grecorromano, más bien que la constatación de algunos oráculos conocidos que se habían cumplido. Se conocen inscripciones no sólo en la región de Asia Menor, sino en Macedonia, Dalmacia, Cerdeña y Bretaña que dan testimonio de la influencia de Claros.

Otros oráculos intentaron acomodarse a esta época proclive a la creencia en los misterios y ansiosa de milagros, al menos en el rito de la consulta. Se conocen ritos complicados de iniciación procedentes de la época romana del oráculo del antiguo dios ctónico *Trófonio* de Lebadia en Beocia. Tras unos días de observancia de los preceptos de purificación, tenía lugar el sacrificio de un carnero y se bebía de la fuente del olvido y del recuerdo (para olvidar todo lo pasado, y poder acordarse de lo experimentado en el *ádyton*) y se procedía al descenso al lugar sagrado, una cripta en lo más recóndito. Al iniciado se le bajaba a través de un pequeño orificio y luego se le volvía a subir; entonces se le hacía sentarse en el trono del recuerdo y los sacerdotes le preguntaban sobre lo que había sentido. Todo lo que decía el iniciado era escrito e interpretado por los sacerdotes. Sin duda, en otros santuarios oraculares existían también durante la época romana ritos semejantes, pues en varios templos de Apolo se han encontrado *ádyta.* A través de los relatos de Luciano de Samosata se conocen bien las manipulaciones del falso profeta *Alejandro de Abonutico,* que organizó en un oráculo un negocio muy floreciente a base de profecías, curaciones y consejos de índole religiosa. El que lo deseara podía hacerse iniciar en los misterios. La historia de este Alejandro demuestra que en el s. II d. C. ya no se tenía ningún interés por aquellos oráculos

que se ocupaban más bien de los asuntos de estados, ciudades, o comunidades, sino que la atención principal se centraba en asegurar para los propios intereses individuales la protección de fuerzas sobrenaturales. Alejandro tuvo éxito porque había bastantes personas dispuestas a confiar ciegamente sus indigencias y ansiedades a aquellas instituciones y personas que ofrecían con gran optimismo la posibilidad de controlar los poderes divinos y del más allá. Los oráculos de la época imperial romana, en la medida en que todavía estaban florecientes o volvían a estarlo, diferían de los antiguos santuarios lo que el *theîos anḗr*, el «hombre divino», respecto a los filósofos ambulantes antiguos, cínicos o estoicos. Lo que importaba era la representación del poder divino, dentro de la oferta religiosa, para satisfacer los deseos y las necesidades de unos hombres que no sentían el mundo como su patria. Igual que el «hombre divino», el oráculo se situaba en las proximidades de la magia y del ocultismo.

d) *Asclepio*

Para 4.3 d: Textos

E. J. and L. Edelstein, *Asclepius· A Collection and Interpretation of the Testimonies*, 2 vols., Baltimore, J. Hopkins, 1945;

Grant, *Hellenistic Religions*, 49-59.

Para 4.3 d: Estudios

R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros· Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion*, Leipzig, Dieterich, 1931;

L. R. Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Inmortality*, Oxford, Clarendon, 1921.

Originariamente el culto de Asclepio provenía de Tesalia y era un dios curativo (como, por ejemplo, Anfiarao, cuyo santuario estaba situado en Oropo, en las cercanías de Atenas). Sin embargo a partir del s. V a. C., el centro de la expansión del culto a Asclepio resultó ser Epidauro, en el Peloponeso. El santuario de Asclepio, en la pendiente meridional de la acrópolis de Atenas, era una fundación filial del de Epidauro, igual que el *Asclepeion* de Pérgamo, que más tarde alcanzó una gran fama. Quizás haya que incluir también el santuario de Cos, la patria de Hipócrates, a menos que este *asclepeion* hubiese sido fundado directamente por la ciudad de Trica, en Tesalia, en el s. VI a. C. En total existen testimonios de más de 300 santuarios de Asclepio, lo que denota una propaganda sistemática y afortunada de Epidauro y de otros *asclepeia* célebres. La gran expansión del culto en la época helenística y romana se debe sin duda no a un crecimiento casual, sino al resultado de una propaganda planificada, favorecida por una serie de factores circunstanciales dentro de la atmósfera religiosa general de la época.

No se puede encarecer suficientemente la importancia de los templos de Asclepio para los sentimientos religiosos de amplias capas de la población en aquella época. Muchos factores contribuyeron a su popularidad. Primeramente, los *asclepeia* significaban la continuación de las antiguas tradiciones populares religiosas de los dioses milagreros, a los cuales se les ofrecía sacrificios regularmente o en circunstancias y ocasiones especiales, y que eran consultados por la población de las cercanías del templo o de fuera en casos de enfermedad o desgracia. Otro factor era la pretensión especial de algunos santuarios en los cuales habían tenido lugar de manera singular algunas curaciones sorprendentes. Los documentos relativos a tales curaciones que se conservaban presumiblemente en tablillas votivas de madera, se «publicaban» más tarde en forma de inscripciones sobre piedra. Los templos importantes tenían también aretálogos, quienes relataban, en ocasiones especiales, las grandes hazañas del dios. Estas historias milagrosas (aretologías) gozaban de gran popularidad y estaban muy difundidas. Finalmente en los grandes santuarios de Asclepio se había montado además un servicio hospitalario y de atención médica —sin duda, en relación con los comienzos de la medicina científica— que debió ser de gran envergadura en los templos de Cos, Pérgamo y Epidauro. La mayoría de estos santuarios se hallaban fuera de las grandes ciudades y tenían en sus recintos sagrados todo lo necesario para una estancia en plan de sanatorio. Junto al templo o templos (uno o dos) de Asclepio —más el de Apolo, el de Artemisa y el de Hygieia, la hija de Asclepio— había casas de baños —en la época romana, por supuesto, termas—, una biblioteca, un teatro, a veces un gimnasio y un estadio y además, naturalmente, salas para los tratamientos, incluido el *ábaton,* en el que el dios se aparecía en sueños a los que buscaban la salud, y una residencia de huéspedes (el *katagógion:* en Epidauro tenía 160 habitaciones). No cabe duda de que en estos «sanatorios» ocurrían todo tipo de cosas, desde curas milagrosas y sanaciones por sueños, hasta tratamientos médicos sistemáticos, pasando por curaciones psicosomáticas (con paños, deportes, conferencias, lecturas, etc.) perfectamente verosímiles y a menudo coronadas por el éxito. Se han encontrado diversos instrumentos quirúrgicos en las excavaciones de los santuarios de Asclepio, pues algunos de éstos mantenían contactos con escuelas médicas (Cos y Pérgamo). Ciertamente, las circunstancias no eran las mismas en todas partes ni en todas las épocas y parece que entre los sacerdotes había muchos que se oponían a la medicina moderna y preferían abandonarse al poder taumatúrgico del dios. Muchos miles

de personas que acudían a los santuarios de Asclepio veían, sin duda, con grandes dificultades la diferencia entre la medicina científica y la curación milagrosa, entre los tratamientos curativos y el curanderismo. Estas personas estaban dispuestas, lo mismo en un caso que en otro, a dar gracias al dios, a ofrecerle sacrificios o a contribuir a su gloria por medio de donativos y ofrendas votivas.

El culto de Asclepio giraba, como es lógico, de manera muy especial en torno al individuo, ya fuese con ocasión del tratamiento o para la preparación ritual. Era a la persona concreta a la que se aparecía el dios, dentro del sueño curativo. Con ello surgió una relación personal con el dios que se configuraba quizás como una iniciación normal en los «misterios». Desgraciadamente nuestros conocimientos al respecto son muy escasos, y la designación y el uso de ciertas cámaras y aposentos en el santuario nos es desconocida. El paralelismo con los misterios del culto de Asclepio aparece también bajo otro punto de vista. Al que buscaba la curación se le planteaba la exigencia de que tenía que estar «puro», lo cual era interpretado en la época helenística como una exigencia de tipo moral. Se conocen casos en los que el que deseaba curarse era rechazado porque su conducta no estaba de acuerdo con estos requisitos.

De todos los dioses de Grecia, Asclepio era el dios más humano. Era sencillamente el «salvador» (*Sōtēr*), el bienhechor y el «amigo de los hombres». En una serie de estatuas conservadas del dios, aparece claramente este rasgo humano de Asclepio, su amorosa protección, su compasión y su conocimiento del sufrimiento de los hombres. No en vano gran cantidad de historias milagrosas muestran no sólo su gran poder taumatúrgico sino también su comprensión, su benevolencia y su disponibilidad, sobre todo para con los pobres y desvalidos socialmente. Aunque debemos ser cautos para no aplicar rasgos de la fe en Dios cristiana a la religión pagana de aquella época, no hay que pasar por alto, sin embargo, que la humanidad de la imagen divina, que Asclepio personificaba más que cualquier otro dios, pone de relieve una expectativa de aquella época en una imagen de dios a la que el cristianismo repondió perfectamente y que no dejó de tener influencia en el concepto cristiano de Dios y de Jesús.

e) *Los misterios griegos* (*Eleusis y Samotracia*)

Para 4.3 e

G. E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries,* Princeton, N. Jersey, Princ Univ., 1961;

A. P. Athanassakis, *Music and Ritual in Primitive Eleusis* Platon 28 (1976) 86-105;

Hans Gsänger, *Samothrake,* Freiburg i. B , Kommenden, 1960;

K. Lehmann, *Samothrace· A Guide to the Excavation and Museum,* Locust Valley, N York, Augustin, 1960.

El concepto de «misterios» (μυστήρια) se utiliza, a partir del s. V a. C., para designar las ceremonias sagradas en el culto de Deméter, de los Cabiros y de otras divinidades. También existía la palabra ὄργια («orgías») = «ceremonias rituales» que se empleaban sobre todo cuando se hablaba del culto de Dióniso. Finalmente se encuentra el concepto más genérico de τελετή, que significa sencillamente «iniciación». El culto de Deméter en Eleusis tuvo una importancia definitiva en la evolución del concepto griego y helenístico de los misterios.

El santuario de Deméter en *Eleusis* está situado a 30 Km. al oeste de Atenas. Su edificio central es una construcción de características especiales, pues en lugar de ser un templo griego normal cuyo interior, «cella», solía ser relativamente pequeño a pesar de la gran magnitud del edificio en su conjunto, el templo de Deméter en Eleusis tenía, ya en la época primitiva, una sala de reuniones de grandes dimensiones. Más tarde, en las siguientes fases de la construcción, fue incluso ampliada de forma que podían caber varios miles de personas. Deméter era la más griega de todas las deidades del panteón —aunque de origen minoico— y tenía profundas raíces en la fe del pueblo. En toda Grecia (aunque en menor proporción en la parte griega de Asia Menor) había santuarios y fiestas dedicadas a Deméter. Esta diosa era la «madre de los cereales» y no, como muchas veces se supone, la «madre tierra». Su festividad principal era la fiesta de la siembra de primavera, las tesmoforias, a las que generalmente sólo se admitían mujeres, lo cual no ocurría en Eleusis, donde también los hombres tomaban parte en el culto. La leyenda cultual de Deméter (*hieròs lógos*) es la única leyenda arcaica que se ha conservado hasta nosotros en un himno homérico del s. VII a. C. Contiene una parte etiológica que menciona algunos elementos de las tesmoforias (el ayuno, la bebida de cebada llamada *kýkeon*) y a continuación relata el mito del culto: la hija de Deméter, Core-Perséfone, fue raptada por el dios del mundo subterráneo, Hades-Plutón, quien la deseaba como esposa. Deméter la buscó por todo el mundo y, no pudiendo encontrarla, se retiró para ayunar en señal de luto. Pero esto tuvo como consecuencia el que no volvieran a crecer los cereales y que la humanidad se viese amenazada de perecer de hambre. Entonces intervino Zeus e hizo que Hades devolviera a la hija de Deméter. Esta, a partir de entonces, se queda dos tercios de cada año con su madre, permaneciendo un tercio del año en el mundo subterráneo. Los ritos y ceremonias cultuales que tenían lugar durante la celebración de los misterios en Eleusis y su relación con los elementos aislados del *hieròs lógos* no los conocemos más que fragmentariamente. Existen sobre este tema relatos de los Padres de la Iglesia. El más antiguo es el denominado *sýnthema*

de Clemente de Alejandría (*Protr.* II 29). Pero aunque se supone que Clemente nació en Atenas y se podría esperar que supiera algunos datos sobre Eleusis, hay que ser muy precavidos en relación con su relato. La repetida acusación de los Padres de la Iglesia sobre las obscenidades como parte integrante de los misterios, no es digna de crédito, y es también bastante improbable la suposición de que el rito de Eleusis representara un *hieròs gámos,* una boda sagrada. Nos tenemos que contentar con un conocimiento meramente general sobre las ceremonias de los misterios de Eleusis. Había tres fases de los misterios: la iniciación, la consagración y la consagración superior. En las ceremonias había siempre «demostraciones», «acciones» y «palabras», pero no sabemos con seguridad lo que allí se mostraba, se hacía y se decía, si prescindimos de algunos detalles. Como preparación de la ceremonia existía el ayuno y además, en la misma ceremonia de los misterios, la consumición de una bebida de cebada. En la consagración superior el centro lo ocupaba la presentación de un objeto sagrado (la persona encargada de ello, el «hierofante», es decir, «el que muestra algo sagrado» era el más alto funcionario del culto en Eleusis). Probablemente se trataba de la exhibición de la sagrada espiga que quedaba iluminada por el sol naciente a través de un agujero del techo. Pero con ello no nos queda claro de qué manera la celebración de los misterios, que tenía lugar durante la noche, actualizaba el *hieròs lógos* de Deméter en sus rasgos fundamentales. Se puede suponer únicamente que estos ritos tenían que ver con el luto de la diosa por su hija perdida y con su alegría por su recuperación. El iniciado participaba de esta forma en los secretos divinos de la naturaleza que cada año volvía a hacer crecer los frutos del campo. En la época helenística las interpretaciones de este ritual lo relacionaban con los conceptos de muerte e inmortalidad. Aunque en otros lugares existían también ritos secretos y públicos en relación con el crecimiento de los frutos del campo y que estaban ligados a diferentes mitos de origen indoeuropeo o mediterráneo, parece ser que lo especial en Eleusis consistía en que el rito tenía que ver con el ámbito de la muerte y su superación.

En el trascurso de la historia, Eleusis influyó eficazmente en otros misterios griegos y se convirtió sencillamente en su prototipo. Su influencia continuó durante la época imperial romana durante la cual incluso adquirió una importancia universal. Muchos romanos se iniciaron en los misterios de Eleusis, entre ellos también Cicerón quien escribe en una carta a Atico que en Eleusis «hemos aprendido a conocer los verdaderos fundamentos de la vida», y recibido la convicción de «vivir con alegría... y también

a morir con una esperanza mejor» (*De leg.* 2,38). Más adelante, diversos emperadores se iniciaron en Eleusis: Augusto lo hizo juntamente con el indio Zarmaros, quien más tarde se quemó vivo en Atenas. Adriano recibió la iniciación por dos veces. También fueron iniciados Antonino Pío, Lucio Vero, Marco Aurelio y Cómodo. Es interesante que Nerón jamás fuera a Eleusis —sabía que no era persona grata allí— y que Apolonio de Tiana, el taumaturgo neopitagórico del s. I d. C., tuviera dificultades con Eleusis, porque no le querían debido a sus hechicerías. Existen indicios de que Eleusis se opuso durante mucho tiempo a las tendencias sincretistas. Hasta el s. IV d. C. no fue admitido entre los dioses adorados en Eleusis Bakcho-Dióniso, y sólo en aquel siglo pudo un sacerdote de Mitra oficiar como hierofante de Eleusis. Esto tuvo lugar, sin embargo, hacia finales de la gloriosa historia de estos misterios griegos. Eleusis fue finalmente destruida en el s. V d. C.

Eleusis no fue el único «misterio» griego antiguo. En la proximidad de Atenas había un santuario «mistérico» en Fila; en el Peloponeso había varios: los misterios de las grandes diosas de Megalópolis, los de Déspoina en Licosura y los misterios de Andania. La implantación o reorganización de estos cultos al principio de la época helenística tuvo lugar, en los dos primeros casos, bajo la influencia de Eleusis y en el último, bajo la de Fila. En las normas que se han conservado es sorprendente de qué manera predominan las prescripciones policiales y de seguridad. Las celebraciones de los misterios eran de hecho fiestas en las que participaba una gran cantidad de gente, como ocurría en Eleusis donde gran parte de la población ateniense se había iniciado en los misterios eleusinos. (Sobre los misterios de Dióniso se tratará con más atención en el apartado siguiente).

Entre los otros misterios griegos el más famoso con diferencia era el santuario de los *Cabiros de Samotracia.* El origen de este culto es anterior al asentamiento de los griegos. Quizá se trate de una deidad frigia, semejante a Cibeles; ella y sus consortes eran adorados como los «grandes dioses de Samotracia»; y fueron en parte identificados con otros dioses griegos, sobre todo desde el año 700 a. C. aproximadamente, cuando la isla fue ocupada por colonos griegos de Samos. En las épocas helenística y romana los misterios de los Cabiros eran muy famosos. El santuario hacía, sin duda, una propaganda sistemática y mantenía una gran actividad misionera. En ello se ponía de manifiesto un rasgo que le diferenciaba abiertamente de Eleusis, la cual no permitía la exportación de sus misterios. Su influencia fuera de su propio santuario consistía en que sus sacerdotes y teólogos desempeñaban una función como consejeros en la implantación de otros misterios,

como por ejemplo el eumólpida Timoteo, quien trabajó como consejero en la organización del culto de Sarapis en Alejandría. Por el contrario, el culto de los Cabiros, a consecuencia de la actividad misionera de los sacerdotes samotracios, se transplantó a otras muchas ciudades, sobre todo a Jonia y a las islas del Egeo. En relación con el problema de las religiones mistéricas del Helenismo, sobre las que hablaremos más adelante, debemos ante todo señalar que los «misterios» son un fenómeno enteramente griego y que estaban ya muy difundidos, en la época helenística primitiva, en el ámbito de las diversas naciones helénicas.

f) *Dióniso*

Para 4.3 f

M. P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age,* Lund, Gleerup, 1957, reimpresión 1975, N. York, Arno;

W. F. Otto, *Dionysos Mythos und Kultus,* Darmstadt, Wiss. Buchg. 1960;

A. Henrichs, *Greek and Roman Glimpses of Dionysos,* en C. Houser (ed.), *Dionysos and His Circle Ancient trough Modern,* Cambridge Mass., Fogg Art Museum, Harvard, 1979, pp., 1-11;

S. G. Cole, *New Evidence for Mysteries of Dionysos* GRBS 21 (1980) 223-238.

Por venerados, considerados e influyentes que fueran los misterios de Eleusis y Samotracia, la religión mistérica griega más importante fue siempre, la de Dióniso. Este dios, a quien también se le suele llamar *Bákchos* (en latín, *Bacchus*) no era originariamente un dios griego, aunque ya en la época preclásica se había hecho familiar en Grecia. Probablemente provenía de Tracia, y pertenecía por tanto a los inmigrantes indoeuropeos de los Balcanes meridionales y del noroeste de Asia Menor. El nombre de Dióniso significa quizá «hijo de Zeus»; su madre era Semele, la diosa tracio-frigia de la tierra. De acuerdo con esto, Dióniso fue primordialmente un dios de la fertilidad y del crecimiento de los frutos del campo. Su culto tenía muchos rasgos peculiares. Unicamente participaban en él las mujeres (igual que en muchos ritos de Deméter en Grecia). En pleno invierno se celebraban las fiestas orgiásticas de Dióniso, en las cuales las mujeres caminaban en tropel por las arboledas y las montañas boscosas. Es famosa la denominada omofagia, un rito en el que se descuartizaban en vivo animales y se comían crudos. Se trataba, sin duda, de una comida sacramental en la que se esperaba la unión con el dios, del que se creía que aparecía como un animal salvaje. Esta forma del culto de Dióniso salvaje y plena de ritos extáticos encontró tanta aprobación como rechazo, pero consiguió, al fin, imponerse con éxito. Eurípides nos ha dejado en sus *Bacantes* un monumento impresionante y duradero de su éxito. Junto a este

Dióniso tracio existía también otro que procedía de Frigia (de aquí proviene el nombre lidio de Baco). Esta segunda figura es una divinidad de los árboles frutales y por consiguiente también del vino. Según su mito es un niño que nace en primavera cuando la naturaleza vuelve a comenzar el ciclo de su crecimiento. Por ello su festividad principal es la fiesta de la primavera, que se llamaba «Antesterias». Su símbolo más llamativo es el falo, que era llevado en una procesión. Sin embargo el mismo Dióniso no se representaba jamás como una deidad itifálica a diferencia de los sátiros y silenos que le acompañan. Este culto de Dióniso emigró también a Grecia ya en la época preclásica y se unió al Dióniso tracio, de forma que respecto a Grecia debemos hablar de una única religión dionisíaca. Sin embargo, las celebraciones rituales fueron a veces diferentes, y muchas de ellas tampoco pueden explicarse sin más, como por ejemplo las costumbres de un *hieròs gámos* del dios con la esposa de un alto dignatario.

En la época helenística, Dióniso, juntamente con Asclepio fue entre todos los dioses griegos el que alcanzó más difusión. En la vida propiamente religiosa de la población tanto en Grecia como en otras zonas tenían ambos una importancia muchísimo mayor que la de los antiguos dioses olímpicos. Esto último es verdad sobre todo en lo que se refiere a Dióniso. Sin embargo es difícil juzgar la índole de su importancia religiosa porque hace su aparición de tantas maneras diferentes, mostrándose a veces como poco más que una moda, que uno se pregunta en qué medida las muchas imágenes y representaciones de Dióniso, de sus símbolos y de sus acompañantes se pueden considerar como testimonios serios de una veneración hacia esa divinidad, o incluso de un culto de sus misterios. En la época helenística existían múltiples testimonios tanto de misterios como de orgías de Dióniso en las ciudades de Asia Menor y en las islas. Los varones también las celebraban y participaban, asimismo, en las orgías salvajes de las bacantes. En muchas ocasiones los hombres eran los sacerdotes hierofantes y dadoûchos, «portadores de antorchas». Sacerdotes y sacerdotisas dirigían a las diversas agrupaciones, *thíasoi,* de participantes en los misterios. En Egipto la difusión del culto a Dióniso durante el III y II a. C. aparece claramente gracias a las noticias sobre las medidas de política religiosa de Ptolomeo IV Filopátor (cf. *supra* § 1,5 c). En el imperio atálida de Pérgamo, a partir de la mitad del s. II a. C., Dionisio *Kathegemon* = «el fundador» (más adelante se aplicaba este sobrenombre a Dióniso como fundador y creador de todo el cosmos) fue el dios oficial de la casa real. También adquirió rasgos de Sabacio, cuyo culto había traído a Pérgamo la mujer del rey Atalo I. En las monedas de plata acuña-

das en Pérgamo (llamadas *kistophóroi*), aparece una serpiente que sale de un cesto rodeado de hiedra. Esto es, sin duda, una unión de los símbolos cultuales de ambos dioses. A pesar de estos ejemplos de adopción estatal y de protección pública no hay que imaginar la veneración a Dióniso como un culto oficial regulado rígidamente ni tampoco como una religión mistérica. Tampoco sucedió esto con los grandes personajes y emperadores romanos que se presentaron como Dióniso (el primero fue Marco Antonio, quien con su esposa Cleopatra hizo que en Oriente les adoraran como a Dióniso e Isis). En estos casos se ponían de relieve los rasgos típicamente «dionisíacos» de las celebraciones cultuales: procesiones con silenos y danzantes, mimos y pantomimas, mujeres como bacantes, jóvenes vestidos de sátiros y de dioses Pan; además tenían lugar representaciones públicas de pantomimas, danzas de ménades y funciones teatrales. Todo esto era lo típico de estas celebraciones y fiestas públicas dionisíacas, en las cuales participaban, durante varios días, viejos y jóvenes, hombres y mujeres, gente importante y pueblo sencillo. Al menos en este aspecto, las asociaciones cultuales de iniciados dionisíacos desempeñaban enteramente el papel de asociaciones públicas más que el de hermandades mistéricas.

Todos estos ritos y fiestas parecen haber sido la forma de la religión dionisíaca tal como aparecía, sobre todo, en Asia Menor. La otra cara es la de un culto de misterios sagrados apoyado por unas profundas concepciones místicas. Esto se puede ver claramente en Italia, ya en el s. V a. C. Es probable que en esta región el culto de Dióniso se uniera con las ideas órficas propias de los griegos del sur de Italia que acentuaban la orientación del sentimiento religioso hacia una vida mejor en el más allá. Lo que les preocupaba a los romanos de principios del s. II a. C. era un culto de misterios dionisíacos (báquicos) de gran empuje misionero. El famoso *Senatus Consultum de Bachanalibus* del año 186 a. C., con el que Roma intervino duramente contra los misterios dionisíacos, marcó durante siglos el juicio de la Roma oficial sobre las religiones salvíficas extranjeras que celebraban fiestas comunitarias, pero no accesibles para todo el mundo.

Los ritos y las creencias de estos misterios de Dióniso sólo se pueden recomponer muy fragmentariamente. Tampoco es lícito suponer que en todas las regiones fuesen iguales y no se pueden excluir influencias de otros misterios. Aunque por todas partes había templos de Dióniso, la mayoría en la proximidad inmediata de los teatros, hay que suponer que las celebraciones de los misterios tenían lugar en domicilios privados. Casas de este tipo, que eran los «santuarios domésticos» especiales de los misterios de

Dióniso, quizá se hayan conservado en la villa Item de Pompeya y en la Casa de las máscaras en Delos. Hay que dar por supuesto que siempre se celebraban ágapes comunitarios en los que el vino jugaba un papel importante, pues Dióniso era y siguió siendo el dios del vino. El mito de la muerte y resurrección de Dióniso estaba asimismo muy extendido y servía de nexo de unión para la esperanza de la inmortalidad. No se trata de la espiritualización de un culto a la vegetación, sino de la representación de antiguos conceptos órficos en conexión con mitos y con ritos de origen dionisíaco. No hay que presuponer aquí influencias específicamente orientales. La interpretación de los símbolos y de las ceremonias representadas en los mosaicos y en los frescos de la Villa Item sigue siendo, por lo menos, muy dudosa: un muchacho desnudo que lee algo (¿textos órficos?); el *líknon* (una especie de aventador en el que se halla un falo); una oscura figura alada con un látigo (¿una representación del terror del infierno? (en un mosaico de Delos aparece el mismo Dióniso con alas); la contemplación del espejo (¿conocimiento del ego inmortal?) y otras figuras como el tirso y las teas. También existían, al parecer, prescripciones relativas a la purificación y al ascetismo. La hipótesis de que estos misterios eran fundamentalmente una religión de la clase superior es ciertamente falsa, por lo menos respecto a la época helenística. La gente que participaba en las fiestas dionisíacas, contra lo que Roma intervino en el mencionado *senatus consultum,* no pertenecían a la clase elevada. No obstante, en la época romana también estaban extendidos los misterios en la capa superior de la población. De los otros estratos han llegado hasta nosotros muchos menos testimonios; los frescos y los mosaicos sólo se los podían permitir la gente acomodada. Apenas podemos calibrar qué grado de hondura y seriedad poseía la creencia en la inmortalidad representada en estos misterios. El culto tuvo para muchos, con toda seguridad, una gran importancia. Pero a pesar de la popularidad de este dios y de la gran difusión de sus fiestas y de sus celebraciones mistéricas, es dudoso suponer que se tratase de un movimiento de gran poder de penetración y de ideas vitales renovadoras.

4. LAS NUEVAS RELIGIONES

Para 4.4
Nilsson, *Griechische Religion* 2. 622-667;
A. D. Nock, *Conversion,* London: Oxford Univ. 1933;
R. Reitzenstein, *Hellenistic Mystery Religions,* Pittsburgh: Pickwik 1978.

a) *Sarapis e Isis*

Para 4.4 a: Estudios

L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Romern. Epigraphische Studien zu den Tragern des agyptischen Kultes,* Berlin: De Gruyter, 1970;

F. Solmsen, *Isis among the Greeks and Romans* (Martin Classical Lectures 25), Cambridge, MA: Harvard University, 1979;

F. Le Corsu, *Isis Mythe et Mystere* (Collection d'Études Mythologiques), Paris: Les Belles Lettres, 1977;

R. E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman World,* Ithaca, NY: Cornell University, 1971;

W. Hornbostel, *Sarapis· Studien zur Uberlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes* (EPRO 32), Leiden: Brill, 1973;

R. Salditt-Trapmann, *Tempel der agyptischen Gotter in Griechenland und an der Westkuste Kleinasiens* (EPRO 15), Leiden: Brill, 1970;

P. Roussel, *Les cultes égyptiens a Délos du III*^{e} *au I*^{er} *siècle avant J.-C.,* Nancy: Berger-Levrault, 1916;

J. E. Stambaugh, *Sarapis under the Early Ptolemies* (EPRO 25), Leiden: Brill, 1972;

Th. Allen Brady, *The Reception of the Egyptian Cults by the Greeks (330-30 B. C.)* (University of Missouri Studies 10,1) Columbia, MO: University of Missouri, 1935;

Th. Hopfner, *Uber Isis und Osiris,* part 2: *Die Deutungen der Sage,* Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967;

M. Dibelius, *Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiationsriten,* en Id., *Botschaft und Geschichte,* Tubingen: Siebeck/Mohr, 1956, 2. 30-79

Para 4.4 a: Textos

L. Vidman, *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae,* Berlin: De Gruyter 1969;

Y. Grandjean, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronnée,* Leiden: Brill 1975;

H. Engelmann, *The Delian Aretalogy of Sarapis* Leiden: Brill 1975.

La religión oriental más intensamente helenizada de la época helenística fue el culto de los dioses egipcios. La base para este fenómeno es una complicada evolución del culto y de los mitos egipcios que de ningún modo acabó en la época de la conquista griega y en la que tomaron parte varias divinidades egipcias: Isis, Osiris, Apis, Horus, Anubis y Set. No es posible perfilar en un breve espacio la función y la importancia exacta de estos dioses en la época preptolemaica de Egipto, porque la mayoría de estas figuras de los dioses tenían, en los diferentes lugares de culto egipcios, diversas funciones. Se puede, sin embargo, partir de los siguientes presupuestos que hacen inteligible el mito de Isis y Osiris, aunque su perfil definitivo no sea un producto egipcio, sino helenístico. Isis era la diosa del trono real y como tal la madre de Horus que era la personificación mística del monarca reinante. Osiris que originariamente pudo haber sido un dios pastoril del delta oriental del Nilo, era además la representación mística del fértil territorio del valle, que cada año es inundado por el río y luego vuelve a despertar a una nueva vida. Su enemigo es,

por consiguiente, Set, el dios del desierto. Simultáneamente Osiris era, sin embargo, el dios de los muertos y como tal se identificaba con el faraón ya difunto: representaba la vida del rey en el mundo de los muertos. En esta función estaba estrechamente unido a Anubis, el protector de los cementerios, el cual defendía contra Set el cadáver del monarca, equiparado a Osiris. La unión de Osiris con Isis resulta evidentemente de la mitología del trono y del rey: si Isis era la madre de Horus, es decir, del rey viviente, Osiris en cuanto monarca difunto, se convertía en su esposo y en padre de Horus.

En su forma clásica, el *mito de Isis* refiere la lucha en la que Set mata a su hermano gemelo Osiris, lo corta en pedazos y lo arroja al Nilo (en una versión griega más tardía, el dragón Tifeo encuentra el cadáver de Osiris, lo descuartiza y persigue a Isis y a su niño). Isis llora la pérdida de Osiris juntamente con Neftis, la esposa de Set. Ambos emprenden la búsqueda de Osiris, le encuentran y vuelven a recomponer los trozos. Isis despierta su falo, queda encinta, pare a Horus o a Harpócrates (= Horus en cuanto niño, que se representa, a menudo, en el seno de su madre). Anubis entierra el cadáver de Osiris, que se convierte en rey del reino de los muertos, mientras que Horus reina sobre los vivos.

Isis era ya conocida por Heródoto, y los griegos la equipararon primeramente con Deméter. Sin embargo, inició su marcha triunfal dentro del mundo helenístico sólo en el séquito de Sarapis, la creación sincretista del Helenismo. En la época preptolemaica el buey sagrado Apis era ya adorado en Menfis. El buey sagrado, muerto, se convirtió en Osiris y viceversa, el alma del moribundo Osiris entró en Apis. De esta unión de Osiris y de Apis procede el nombre del dios Oserapis. Ptolomeo I no sólo llevó el cadáver de Alejandro Magno, primeramente enterrado en Menfis, a Alejandría, sino que también trasladó el culto de Oserapis a la nueva capital y lo convirtió en culto imperial, otorgando al dios egipcio rasgos griegos. La imagen típica que, al parecer, creó el escultor griego Briaxis (entre otras cosas colaboró en el famoso Mausoleo o tumba del rey Mausolo de Halicarnaso) tiene los rasgos de Zeus y de Hades —quizá se tomó una figura de un dios hecha por Briaxis para otra ocasión— y no tiene semejanza alguna con las imágenes de los dioses egipcios. Timoteo, un famoso sacerdote de Eleusis que descolló por sus escritos teológicos, hizo de consejero del rey al introducir el nuevo culto. El nombre de Oserapis se helenizó convirtiéndose en Sarapis. El culto y su ritual se conformó a los modelos griegos, aunque también contenía elementos egipcios. Parece que en época posterior volvieron a aparecer, en primer plano, rasgos egipcios.

Se ha lucubrado mucho sobre los motivos de la creación de este nuevo culto. ¿Quiso Ptolomeo crear una religión que fuese igualmente válida para los griegos y para los egipcios y que uniera de esta forma a ambos sectores de la población del reino? Esto es improbable, pues en ninguna parte existen pruebas de que los primeros Ptolomeos intentasen una política de fusión. Los egipcios jamás aceptaron a Sarapis, sino que más bien continuaron firmes en la adoración tradicional del buey Apis. Es más probable que el primer Ptolomeo creara el culto a Sarapis para la población griega de su imperio que en aquel entonces incluía también Chipre, partes de Asia Menor meridional y occidental y algunas islas egeas. En esto influiría el peso político de un dios imperial con un importante santuario en Alejandría. Sin embargo, los Ptolomeos nunca intentaron imponer la religión de Sarapis como culto imperial aunque lo favorecían eficazmente. El motivo más importante para la creación del culto era, sin duda, otro: los ptolomeos debían legitimarse como herederos legales de los faraones por medio de la adopción de una divinidad egipcia. Para ello venía bien establecer una relación con los dioses Osiris-Apis de la antigua capital Menfis y trasladar esa divinidad a Alejandría. Pero como no podían ni querían adoptar, sin más, un dios egipcio —en este aspecto, los nuevos soberanos de Egipto se hallaban demasiado unidos al mundo griego— sólo les quedaba el camino de helenizar a una divinidad vernácula.

La importancia duradera de este culto greco-egipcio queda fuera de las intenciones políticas que condujeron a su instauración, y pertenecen más bien al ámbito de la historia religiosa. Tampoco consistió, en primer término, en la influencia de la figura de Sarapis —aunque su culto se difundió rápidamente—sino en la enorme influencia de la helenizada *Isis,* quien se introdujo con el séquito de Sarapis y se alzó finalmente como triunfante. Tanto Sarapis como otros dioses egipcios (sobre todo Anubis y Horus) debieron ceder el primer puesto a Isis. Si alguna vez estuvo alguna divinidad de aquella época en camino de convertirse en figura central de una religión universal, ésta fue Isis, pero no como diosa del trono y esposa de Osiris, sino como diosa del cielo y madre del universo, que reunía en sí todo lo que era de importancia capital para la expectativa religiosa de aquella época. Los elementos egipcios ayudaron a Isis a transformarse en una deidad universal. Al igual que el Hator egipcio, Isis era la diosa del cielo bajo la forma de una vaca (de ahí la imagen de ese animal que, según Apuleyo, precedía en la procesión a la imagen de la diosa). También eran egipcios muchos de los atributos de la diosa, como sus ropajes, el adorno de su cabeza, el sistro (un instrumento mu-

sical hecho de pequeñas chapas engarzadas en varillas de metal); como acompañante de Isis se representaba siempre a Anubis con la cabeza de chacal. Pero su aspecto y su esencia eran enteramente helénicos. Artistas griegos crearon su imagen, que expresa belleza, majestad, armonía y benevolencia. También se representó en ocasiones con rasgos de Afrodita. De gran efecto era la representación de la diosa madre, Isis, que mantiene amorosamente al niño Harpócrates en su regazo o en su pecho. La figura de María, la madre y diosa del cielo cristiana, apenas es más que una copia artística de esta imagen. En la historia del nacimiento del Mesías (Ap 12,1 ss) también se encuentran rasgos de Isis: una mujer vestida de sol, de pie encima de la luna, con el signo del zodíaco en la cabeza, encinta, y que debe huir, con su hijo recién nacido, del dragón (Tifón).

Donde mejor se puede comprender la figura de la diosa es en las *Aretalogías de Isis* transmitidas en diversas versiones y que pueden denominarse el credo de la religión de Isis. La divinidad se muestra ahí con la fórmula de presentación o de identificación «yo soy Isis» (ἐγώ εἰμι Ἶσις). Siguen frases cortas que describen su posición y su poder y en las que Isis se identifica también con otros dioses, cuyas obras reclama como propias. En estas aretalogías se ve claramente la incorporación de concepciones cosmológicas y astrológicas del Helenismo y la tendencia a la universalidad y al monoteísmo. Un ejemplo típico es la aretalogía de Isis del libro 11 de las *Metamorfosis* de Apuleyo:

Estoy contigo Lucio, yo (Isis)
la madre del universo,
la señora de todos los elementos,
el origen de los tiempos,
la suprema entre los dioses,
la reina de los espíritus (difuntos),
la primera de todos los seres celestiales,
la aparición de todos los dioses y diosas en una persona,
la que dirige las luminarias del alto cielo,
  la saludable brisa del océano,
  el silencio terrible del averno.
La que es adorada de muchas formas como el único Dios,
  con ritos diferentes y bajo muchos nombres.
El más antiguo de los pueblos, los frigios, me llaman
  Pesinuntia, madre de los dioses;
la gente de este país, los habitantes del Atica, me llaman
  la Minerva (Atenea) cecropia;
los chipriotas agitados por el mar, la Venus de Pafos.
Los cretenses arqueros, Diana (Artemisa) Dictina.

Los sicilianos trilingües Proserpina (Perséfone) Ortigia.
Para los eleusinos soy Ceres (Deméter), para otros
Juno (Hera), o Belona (Enió), Hécate y Ramnusia.
Y aquellos sobre los que aparece el sol naciente, los etíopes de ambos países, los africanos, y los egipcios dotados de antiquísima sabiduría me adoran en sus propias funciones religiosas, y me llaman con mi propio nombre: reina Isis.

No sólo las denominaciones de otras muchas deidades sino también sus obras se convierten en hechos de una divinidad única, Isis, la soberana del mundo. Ella dio las leyes a los hombres, así como el lenguaje y el arte de escribir, y le enseñó el cultivo de la tierra; la diosa protege los matrimonios y vela por los marinos en alta mar; mantiene a los astros del cielo en sus órbitas e ilumina —como sol que es— el mundo entero; tiene poder incluso sobre el destino.

Sobre las procesiones y los oficios religiosos públicos de Isis, contamos con información abundante. En ellos predominaban los utensilios litúrgicos y los ritos egipcios, aunque no hay uniformidad de unos lugares a otros. Sobre la iniciación en los *misterios de Isis,* Apuleyo, en el libro 11 de las *Metamorfosis,* nos ofrece una serie de datos aunque no nos dice nada sobre lo que ocurría en realidad dentro del santuario durante las iniciaciones. El escritor nos habla de las preparaciones, de órdenes recibidas en sueños respecto a la fecha de la iniciación, sobre la compra de utensilios y vestiduras necesarias para la consagración —la iniciación mistérica no era precisamente barata— y sobre un período de ayuno y un baño de purificación. El iniciado describe la iniciación misma sólo a base de insinuaciones: una vez que ha llegado a la frontera de la muerte y a los umbrales de Proserpina, es conducido a través de todos los elementos, ve el sol en medio de la noche, y contempla a los dioses superiores e inferiores a quienes adora. Luego Apuleyo relata cómo el iniciado en la mañana siguiente a la iniciación es presentado al pueblo cubierto de ropajes y de insignias: doce estolas que representan el zodíaco y un vestido precioso que es el ornamento del dios supremo, además de una corona con las hojas de palma vueltas hacia fuera, como símbolo del sol. El iniciado, después de haber superado a todos los poderes adversos, llega a la identidad con la más alta deidad del cielo pues ya no pertenece al mundo terreno perecedero, sino que aparece como el sol, rodeado de su corona de rayos, es decir, es idéntico con el mundo imperecedero del espíritu puro.

Ahora bien, estas indicaciones sobre las ceremonias de la iniciación dejan muchas preguntas sin responder. Lo importante

aquí no es saber lo que vio el iniciado en el *ádyton* del templo. El ayuno preparatorio y la habilidad de los sacerdotes que sabían perfectamente rodearse de imágenes, de símbolos y de efectos luminosos, antorchas y lámparas, nos ahorra aquí ulteriores investigaciones. Lo definitivo es la cuestión de la interpretación. ¿Se trata de un rito en el que se experimenta la muerte y un nuevo nacimiento? No cabe duda de que es así. Pero esto no tiene lugar como efecto de una participación en el destino de la divinidad, pues en el mito no se dan los presupuestos para ello. Osiris murió y fue señor, ciertamente, del mundo subterráneo, pero jamás se dice de él que resucitase. Además, Osiris no desempeña en este rito ningún tipo de función. La señora del reino de los muertos es, según dice el texto, Proserpina, es decir, Isis. ¿Qué clase de obra ejecuta Isis en favor de aquel que se acerca hasta su umbral en un camino que no simboliza la muerte como tal, sino un viaje cósmico, es decir, el «viaje celestial del alma» o el *descensus ad inferos?* A los que han sufrido, en cierto modo, una «muerte voluntaria» (Apuleyo, *Metam.* IX, 21), la diosa los sitúa como a renacidos en un nuevo camino de vida y de salvación (*quodam modo renatus ad novae reponere rursus salutis curricula*). Pero esta expresión no significa ni inmortalidad ni resurrección a una vida eterna, sino más bien que el ya iniciado ha muerto a la vida anterior, obteniendo así la posibilidad de una nueva vida al servicio de la diosa. Esta nueva vida es una experiencia del ser, en la que el iniciado está seguro de formar una unidad con la diosa que domina el mundo todo. Esta unión encuentra su expresión en la referencia a los ropajes celestiales y la corona de rayos solares, que diferencian al iniciado del que no lo es. Este padecimiento simbólico de la muerte no significa, pues, alcanzar la inmortalidad del más allá, sino que representa el nuevo ser, radicalmente distinto al de la vida anterior. En el cristianismo primitivo se emplearon los conceptos helenísticos del nuevo nacimiento en un sentido muy semejante (cf. Rom 6). El iniciado de Isis sabe, sin duda, exactamente igual que Pablo que la temporalidad terrena del hombre supone una frontera a este nuevo ser y a esta nueva experiencia de vida. Igual que Pablo puede anunciar que Cristo resucitará de la muerte al que crea en él, el iniciado de Isis recibe la promesa de la diosa: «si tú has recorrido el curso de tu vida y bajas al reino subterráneo, también allí me adorarás tú, habitante de los campos elíseos, como dominadora del reino de la Estigia... y tu graciosa protectora» (*Metam.* XI,6). Como Isis domina todo, incluso el averno, el iniciado también está bajo su protección después de la muerte. La nueva vida alcanzada en la iniciación tiene su contrapartida en una existencia después de la muerte.

En estos relatos de iniciación de las religiones mistéricas se aprecian inmediatamente paralelismos con algunas afirmaciones cristianas. Es indiscutible que el Nuevo Testamento habla con frecuencia el mismo lenguaje que los misterios. Cuando Pablo dice que los bautizados han muerto con Cristo y que deben caminar en una vida nueva, roza estrechísimamente las expresiones del misterio de Isis. No es lícito resaltar en contra de este paralelismo la diferencia de que a los cristianos les ha sido prometida además una vida eterna tras la resurrección, pues el iniciado de Isis sabe también que después de la muerte no va a caer en una existencia inconsciente entre las sombras. Las diferencias decisivas desde el punto de vista de la historia de las religiones no se hallan aquí. La iniciación en el misterio de Isis —y lo mismo ocurre en otras religiones mistéricas de aquella época— estaba reservada a unos pocos elegidos, en la medida que poseían los medios financieros para poder sufragar los considerables gastos de la iniciación. En el caso de Apuleyo fueron necesarias incluso otras iniciaciones en diversos lugares para que se reconociera el valor de la iniciación primitiva y para alcanzar otros grados en los misterios reservados sólo a un pequeño círculo de verdaderos elegidos. El cristianismo, por el contrario, democratizó el misterio y lo hizo independiente de condicionamientos de tipo material. Como se ve en la lucha de Pablo contra diferentes grupos, para las comunidades cristianas primitivas el máximo peligro era, desde el principio, la formación de una conciencia elitista dentro de las comunidades. El éxito del cristianismo como religión universal dependía del resultado de esta polémica, a la que Pablo y otros misioneros cristianos de los primeros momentos se sabían obligados por razones teológicas.

En muchas ciudades se han descubierto y excavado santuarios de Sarapis de la época imperial romana. Es sorprendente que no se trata, por regla general, de construcciones normales de templos con una pequeña cámara interior (*cella*), sino de recintos para asambleas, en los que cabían gran cantidad de personas. La llamada «basílica roja» de Pérgamo, un santuario de Sarapis construido en la primera mitad del s. II d. C., tenía capacidad, en su recinto interior, para más de 1000 personas. Los *sarapeia* de Efeso y Mileto no eran tan grandes, pero tenían espacio suficiente para una comunidad numerosa. Está claro que estos santuarios eran propiamente «iglesias», que pretendían la posibilidad de que una comunidad amplia participase regularmente en las celebraciones cultuales y en las iniciaciones de los misterios. Este hecho estaría en contradicción con el cuadro que presenta Apuleyo de la iniciación de Isis, y sugeriría que el culto a Sarapis tendría una estruc-

tura más parecida a la de las sinagogas judías y las casas donde se celebraban las asambleas cristianas.

b) *La Magna Mater y Atis*

Para 4.4 b: Textos

Grant, *Hellenistic Religions*, 116-123.

Para 4.4 b: Estudios

M. J. Vermaseren, *The Legend of Attis in Greek and Roman Art*, Leiden: Brill 1966; Id., *Cybele and Attis*, London-N. York: Thames-Hudson 1977;
H. Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult*, Giessen: Töpelmann 1903; reimp Berlin: Topelmann 1967;
R. Duthoy, *The Taurobolium*, Leiden: Brill 1969.

Cibeles, la gran madre, *Magna mater* de la vida, la poderosa y salvaje diosa de la fertilidad de los frigios, tenía la capital de su veneración en Pesinunte, en Frigia. Su culto estaba acompañado de ritos orgiásticos en cuyo momento culminante los servidores de la diosa se castraban en medio de una furia extática. Cibeles era conocida en Grecia ya desde la época arcaica y tenía en muchas ciudades templos que, como el *Metroon* de Atenas, servían de archivo nacional. Los griegos, al adoptarla, suprimieron los aspectos salvajes del culto, sobre todo la autocastración, al igual que también falta, en la Grecia clásica Atis, el amante de Cibeles (llamado también Agdistis en el mito) que se castra a sí mismo en señal de luto a causa de su propia infidelidad. Se ha supuesto también que este rasgo brutal no se introdujo hasta más tarde en el culto a Cibeles, y que provenía de Siria. En lugar de Atis, en Grecia era conocida la figura de Adonis, el amante de Afrodita (la cual había asumido aquí el papel de la diosa siria Istar). El culto de Adonis estaba muy difundido como símbolo de la primavera fugaz. Sin embargo, Adonis no tenía, al principio, entre los griegos, un templo propio, sino que era venerado en cultos privados. La única ciudad griega en la que Cibeles estaba naturalizada como la más importante diosa de la comunidad, era, durante la época clásica, Esmirna en Asia Menor.

Al comienzo de la época helenística se extendió de nuevo el culto de la Gran Madre más allá de las fronteras de su patria en Asia Menor, aunque esta vez con los brutales rasgos primitivos de su culto y con la figura y el mito de su desgraciado amante Atis. Cibeles tenía en oriente fuertes competidores: Atargatis/Istar en Siria, e Isis en Egipto. La difusión de su culto encontró en Grecia un eco exiguo, sin embargo conquistó rápidamente el occidente. Ya en el año 204 a. C. fue permitida en Roma la veneración de la *Magna Mater*, el primero y, durante mucho tiempo, el único culto oriental que tuvo en la urbe un reconocimiento oficial. Bajo el

emperador Claudio se levantaron en Roma ciertas restricciones para el ejercicio del culto. A partir de entonces, la fiesta de la primavera de la *Magna Mater* se hizo una de las más populares de las que se celebraban en Roma. Este es el aspecto público del culto, que, por otra parte, es bien conocido.

La gran fiesta de la primavera duraba dos semanas, del 15 al 27 de marzo. El primer día se llevaban cañas al santuario de la diosa, cuyo significado dentro del rito no nos queda claro. El 22 de marzo se talaba un pino y se llevaba al santuario donde se ponía en pie ricamente adornado: éste era el símbolo de Atis, y deja traslucir un antiguo culto al árbol. A continuación seguían, como expresión del luto por la muerte de Atis, varios días de ayuno. El 24 de marzo era el *dies sanguinis*: los *galli*, una clase inferior de sacerdotes, se hacían heridas en la piel en una furiosa danza extática o rociaban con sangre la imagen de los dioses, mientras los novicios se castraban durante el éxtasis. Entonces venía un día de descanso denominado *hilaria*, y el 27 de marzo se llevaban la imagen de la diosa al río y allí se lavaba. Sobre el rito iniciatorio de los *galli* después de la castración, no se sabe nada con certeza, pero puede suponerse con seguridad que se trataba de un *misterium*. Es dudoso, sin embargo, si era ésta la vía normal y corriente de la iniciación mistérica de los consagrados a la Gran Madre. La clase sacerdotal superior de Cibeles no se castraba, y se considera como probable que durante la gran fiesta de la primavera tuviera lugar únicamente la consagración de los *galli*, mientras que en otras épocas se practicaban otros ritos de iniciación. Se han aventurado muchas hipótesis sobre la interpretación religiosa de las celebraciones sagradas de Atis. No sabemos si tenían que ver algo con las ideas de muerte y resurrección o con una boda sagrada (*hieròs gámos*). El mito no habla en ninguna parte de una resurrección de Atis y los rasgos que caracterizan a Cibeles (o a Agdistis) en el mito contradicen la idea de una unión del iniciado con la diosa en una hierogamia simbólica. Es muy posible también que se haya originado una confusión interpretativa debido al repugnante ritual de la autocastración de los *galli* en la gran fiesta de primavera. Quizás este rito no era una iniciación misterial sino un culto sacrificial, en el que se ofrecían a la gran diosa los testículos, pues también se nos dice que los escrotos de los castrados se presentaban en el templo una vez limpios y ungidos con ungüentos. En ese caso, la iniciación propiamente mistérica de este culto tenía que consistir en otro rito. El conocidísimo *taurobolio*, unido con el culto de la Gran Madre tampoco puede haber sido el núcleo de este rito de iniciación. Originariamente era una «corrida de toros», pero desde el comienzo de la época imperial, según se

puede demostrar, había pasado a ser una parte del ritual de la *Magna Mater* y de Atis. Los testimonios más frecuentes de taurobolios son del s. II y III d. C. Se organizaban en pro del emperador o de una persona privada. El gran sacerdote bajaba a una fosa, sobre la cual se sacrificaba un toro, entonces volvía a subir chorreando sangre por completo, siendo adorado por los presentes. Los testículos del animal sacrificado eran consagrados con distintos ritos y se presentaban a la diosa como sacrificios, quizá en representación vicaria de los que no querían castrarse. El sentido específico del taurobolio se encuentra en la fuerza simbólica de la sangre, que borra la culpa y confiere al iniciado un nuevo nacimiento normalmente por un período de veinte años (solamente una vez se dice «por toda la eternidad»), pasados los cuales tiene que repetirse el rito. Hasta el s. IV d. C. no fue concebido el taurobolio como iniciación mistérica.

La trascendencia religiosa del culto de la Gran Madre y de Atis es bastante peculiar. El culto y su mito se ha visto sometido a interpretaciones teológicas y místicas en las que Atis desempeñaba una función más importante que la de la Gran Madre. Juntamente con el dios Men adorado en Asia Menor, Atis se convirtió en el dios del cielo y su castración se interpretaba como un acto de la creación. Los cristianos gnósticos hicieron suyo el mito de Atis, y lo utilizaron para sus propósitos. Este hecho aparece claramente en el relato de Hipólito sobre los naasenos, en el que se cita un fragmento de un himno a Atis: «Ya sea de la estirpe de Cronos o feliz retoño de Zeus, o de la gran Rea (= Cibeles), salve, Atis, triste mensajero de Rea. Los asirios te llaman Adonis tres veces anhelado, todo Egipto, Osiris; la sabiduría griega, Celeste cuerno de Men... A ti, Atis, hijo de Rea te alabo... como Pan, como Baco, como pastor de las luminosas estrellas» (*Ref.* 5,9,8-9). Estas concepciones gnóstico-sincretistas no deben inducirnos a la confusión de ver en este proceso conceptual la razón de la popularidad del culto de Cibeles y de Atis, sino más bien en la impresión que los ritos, fiestas y celebraciones cultuales en honor a la Gran Madre y a Atis producían en el ánimo de mucha gente. La religiosidad del culto de la *Magna Mater* era en todos los aspectos radical y extrema. Sus fiestas religiosas eran coloristas y llenas de un ritmo salvaje de percusión junto con danzas excitantes, y los ritos eran primitivos, crueles y fascinantes a pesar de su brutal falta de gusto para la mentalidad griega. Se sabe que las exigencias morales y los preceptos ascéticos de la religión de la Gran Madre eran duros y rigurosos. La conciencia de culpa y su expiación desempeñaban un papel importante que afectaban a un nivel de vivencias religiosas y de experiencias espirituales por las que se sentía

gran necesidad y a las que no llegaban las teorías especulativas de la filosofía.

c) *Sabacio, Men y otros dioses*

Para 4.4 c: Textos

H. W. Attridge y R. A. Oden (eds.), *The Syrian Goddess (De Dea Syria) Attributed to Lucian,* Missoula, MT: Scholars Press 1976.

Para 4.4 c: Estudios

W. O. E. Oesterley, *The Cult of Sabazios,* en S. H. Hooke (ed.), *The Labyrinth,* New York: Macmillan 1935, 113-158.

Sabacio era un dios frigio (y tracio) de Asia Menor, relacionado con Dióniso. La equiparación entre Sabacio y Dióniso, que se encuentra en algunas ocasiones, tiene raíces antiguas. El culto de Sabacio tenía asimismo un carácter orgiástico que recordaba al de Dióniso. Aunque Sabacio era conocido en la Grecia clásica, su culto no se extendió en el occidente romano hasta la época helenística. Lo demuestra la gran cantidad de «manos de Sabacio», es decir, elevadas en forma de la llamada *bendición latina,* con piñas de pino, serpientes y otros símbolos que han sido hallados en las excavaciones. El culto de Sabacio, al igual que el de Dióniso tenía desde antiguo rasgos característicos de los misterios. Probablemente tenían lugar también ágapes comunitarios cultuales. Estos simbolizaban (a juzgar por las pinturas de la tumba Vincentius en Roma) la absolución ante los jueces del averno y la admisión en el banquete eterno de los bienaventurados. Las tendencias sincretistas parece que eran muy intensas en lo que se refiere a Sabacio.

Además de la identificación con Dióniso encontramos una asimilación, frecuente en Asia Menor, con Zeus y con el culto del *Hýpsistos* (del «dios supremo»), que también estaba extendido allí, así como la unión ocasional con los ritos en honor de la Gran Madre, y posteriormente con Mitra. La identificación con el Dios judío Yahvé es enigmática y curiosa. En el año 139 a. C. fueron expulsados los judíos de Roma, «quienes habían intentado corromper las costumbres romanas en el culto de Sabacio Júpiter» (*Joudaeos qui Sabazi Jovis cultu Romanos inficere mores conati erant,* Valerio Máximo 1, 3, 2). Existen diversos testimonios del interior de Asia Menor en relación con un culto monoteísta mistérico del «Dios Supremo», afirmándose que sus seguidores observaban el sábado y ciertas leyes sobre los alimentos. Se han encontrado, además, inscripciones de hermandades de culto de los «sabatistas», así como relieves relacionados con ellas, con escenas de banquetes. No es posible esclarecer de manera inequívoca de qué se trataba, ni cómo estos «hypsistarios» y «sabatistas» pueden po-

nerse en relación con Sabacio, por una parte. y, por otra, con el judaísmo. Es probable que los judíos de Asia Menor estuviesen muy helenizados y que en la organización de sus comunidades como asociaciones culturales y celebraciones mistéricas hubiesen adoptado formas y contenidos típicos de aquella época. En los mencionados testimonios se hallan claramente rasgos judíos. La denominación de Dios como «el Altísimo» se encuentra en los Setenta y es por demás corriente en la literatura judeohelenística (Filón y Josefo), de donde se introdujo en el lenguaje cristiano. La celebración del sábado —un ágape festivo con vino— es típicamente judía. Las leyes sobre los alimentos pueden igualmente ser de procedencia judía, aunque también existían en otras partes. El *angelus bonus* de la citada tumba Vincentius en Roma está tomado seguramente del judaísmo. Pero para nosotros continúa siendo algo oscuro si en la relación Sabacio —Hýpsistos— sabatistas se trata de un culto mistérico sincretista judío, o más bien de la adopción de elementos judíos en un culto pagano, o de una simple confusión de palabras (Sabacio-Sabbath-Sabaot). La tesis del simple cambio de nombres no es del todo satisfactoria, teniendo en cuenta que se nombra expresamente a los «judíos» en la noticia de su expulsión de Roma. Estamos, pues, ante un grupo sincretista de una u otra especie, asentado principalmente en Asia Menor. En la polémica posterior del cristianismo primitivo con grupos heréticos se habría de señalar que las comunidades cristianas de Asia Menor podrían también estar influenciadas precisamente por este culto judío mistérico de carácter sincretista (cf. sobre la *Epístola a los colosenses,* § 12,2 a).

Otra divinidad frigia cuyo culto aparece en la época helenística como un culto mistérico era *Men,* al que se suele designar con el sobrenombre de Týrannos. Fue llevado a Grecia en el s. IV a. C. por esclavos que trabajaban en las minas del Laurion, en Atica. Más tarde se encuentra Men también en Italia, precisamente relacionado con Atis. Men es un dios lunar, representado la mayoría de las veces con el creciente de la media luna. Juntamente con Atis fue venerado como dios del cielo.

El culto a la diosa *Atargatis* no estaba muy extendido en el ámbito griego. En excavaciones de Delos fue hallado un templo de esta divinidad siria con un teatro. Luciano de Samosata dedicó todo un tratado (cf. *infra* § 6 4 g) a la denominada *Dea Syria.*

d) *El problema de las religiones mistéricas*

Para 4.4 d: Textos

Barrett, *Background,* 92-104.

Para 4.4 d: Estudios

Nock, *Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments,* en Id., *Essays* 2. 791-820.

Es una cuestión muy discutida en la investigación histórica el origen y el carácter de las llamadas «religiones mistéricas helenísticas». La tesis de su origen oriental iraní, tal como lo expuso Reitzenstein, hace más de medio siglo, se ha acreditado como un punto de partida extraordinariamente fructífero, que atrajo la atención hacia toda una serie de aspectos hasta entonces no considerados, y que abrió nuevas perspectivas. Desde que este investigador atribuyó a las religiones de misterios en su conjunto una teología específica y una terminología mistérica concreta, la mirada de los eruditos se ha centrado con mayor insistencia en la evolución peculiar de la historia de las religiones de las épocas helenística y romana. Simultáneamente se hizo patente la estrecha conexión del cristianismo primitivo con esta evolución.

La crítica a la hipótesis de Reitzenstein proviene de que el concepto de «religiones mistéricas» como denominación global de un fenómeno unitario no es adecuada en absoluto. Esta crítica se concentra en los siguientes puntos:

1) Había ciertamente «misterios». Pero en muchos casos específicos no es apropiado denominarlos «religiones».

2) No sólo los ritos, sino las respectivas concepciones religiosas de los misterios son tan diferentes que no se puede hablar de una teología y de una terminología válida para todos ellos. En la medida en que ideas comunes a todos los misterios se encuentran en muchos sitios, pertenecen al lenguaje común del Helenismo; no están, por tanto, limitadas a los misterios, ni constituyen algo característico de ellos.

3) La tesis de la procedencia oriental es extraordinariamente cuestionable. En primer lugar poseemos muy pocas fuentes como para poder aclarar los antecedentes pérsicos. Por otra parte, también pudieron emigrar a oriente las concepciones helenísticas. Finalmente, la única religión mistérica de origen verdaderamente iraní, es decir la de Mitra, no se difundió hasta la época romana.

4) Los misterios más antiguos que conocemos, los de Eleusis y Samotracia, son griegos y no orientales. Se trata ciertamente de cultos cuyos orígenes no son griegos, pero que fueron helenizados ya en la época preclásica. La relación de Deméter con el mundo subterráneo (la hija de Deméter, Core, es, en cuanto Perséfone, diosa del Hades) no es típicamente griega. Las divinidades samotracias y Dióniso son de origen tracio y frigio. Pero estas consideraciones no sirven para sustentar la tesis de Reitzenstein ya que en las épocas helenística y romana las ideas y concepciones en torno a los misterios proceden ya de Grecia y no del Oriente.

Tenemos que partir, pues, de la base que los conceptos griegos se hallan en la raíz de cualquier tipo de culto o religiones, en los que existen ceremonias sagradas y ritos de iniciación que no son públicos. Ciertamente, al menos en la época romana, el uso del término «misterio» se diversifica de tal manera que apenas puede servir de punto de orientación, aparte del uso corriente y literario de la palabra. Varios cultos de los dioses antiguos instituyeron «misterios» y fundaron además comunidades religiosas organizadas como asociaciones (*thíasoi*) con sacerdotes y presidentes, con miembros fijos y asambleas regulares. A veces, sin embargo, tales hermandades mistéricas sólo servían para la organización de fiestas y procesiones públicas. Por analogía con los antiguos «misterios» griegos y con los más recientes «misterios» orientales, pretendían dar a las propias solemnidades cultuales un sentido más profundo y una significación más recóndita. Incluso en el culto al emperador se ensamblaban a veces misterios. Ya hemos mencionado antes que esto mismo ocurría en ocasiones con los santuarios oraculares. El vocablo «misterio» no ayuda demasiado por consiguiente a concretar la esencia de una religión «mistérica». Pero hay que considerar que algunas religiones nuevas de oriente se gloriaban de practicar ceremonias cultuales secretas. Y se equiparaban así en el contenido y en el nombre a los «misterios» que siempre había habido en Grecia y que habían sido tan estimados y tan difundidos en un pasado reciente. En estos casos, pues, se trataba de cultos orientales que habían sido helenizados, con lo cual la interpretación de las ceremonias sagradas especiales como misterios era un componente griego más de esta helenización.

Con todo esto hemos descrito únicamente *una* de las características de la formación y transformación de la religión en las épocas helenística y romana. Para una serie de cultos orientales que se transformaron en cultos mistéricos helenizados, la definición ligada a la palabra griega *mystērion* no es suficiente para describir sus peculiaridades propias. Lo mismo se puede decir en relación con cultos originariamente griegos, como eran los de Dióniso y quizá también los santuarios de los Cabiros en Asia Menor y en el Egeo, que habían sido fundados por la actividad misionera de Samotracia. En estos casos una de las características de los misterios griegos, a saber, su emplazamiento restringido a una sola localidad, no puede aplicarse a los misterios del período helenístico. Para describir sus características hay que observar las siguientes peculiaridades, no todas de las cuales se hallaban, por supuesto, en cada caso individual: 1) sólida organización de cada comunidad, a la que los miembros se hallaban rigurosamente sujetos; 2)

admisión a través de ritos de iniciación; 3) participación en asambleas regulares en las que tenían lugar celebraciones sacramentales (por ejemplo ágapes) de acuerdo con ritos fijos; 4) obligación de mantener determinados preceptos morales y, a veces, también ascéticos; 5) apoyo mutuo de los miembros; 6) obediencia al dirigente de la comunidad o del culto; 7) cultivo de diferentes tradiciones, sujetas a la disciplina del arcano. Sobre estas comunidades existe a menudo una información deficiente, a lo que contribuye toda una serie diversa de razones. En primer lugar, la disciplina del secreto era algo que se observaba de hecho. Las tradiciones de estos grupos eran en gran parte orales, lo cual ocurría también en el cristianismo primitivo. El nivel social era, en definitiva, más bien de clase media e incluía a miembros de las capas inferiores, pero raramente ricos y gente distinguida (compárese 1 Cor 1,26, que hace suponer una procedencia por término medio burguesa de los miembros de la comunidad); por este motivo y también debido a la estructura de la religiosidad mistérica, no eran frecuentes las ofrendas votivas ni las inscripciones correspondientes. Las asambleas se celebraban en casas particulares. Ahora bien, de la escasez de noticias no se puede deducir que estos cultos tuviesen poca difusión. Por el contrario, existen muchas razones para afirmar que estaban extraordinariamente extendidos sobre todo en Asia Menor y en Italia.

No es fácil, aplicando los criterios mencionados, designar como «religiones mistéricas» a cualquiera de los cultos o religiones que conocemos. La falta de información es lamentable porque estamos ante un gran período de tiempo en el que las diversas religiones estaban sujetas a muchos cambios. Tanto los ritos como las interpretaciones teológicas de los símbolos cultuales y de las tradiciones no estaban fijadas dogmáticamente. Muchas diferencias dentro de la misma religión estaban condicionadas también por la diversidad regional. En la historia del cristianismo primitivo se pueden comprobar estos extremos con toda claridad. Había diversas versiones de las «palabras de la consagración» en la institución de la eucaristía que se fundieron, después de una larga evolución, en una única fórmula válida. Había comunidades que observaban prescripciones diversas sobre los alimentos, y otras que no, había grupos dirigidos por «apóstoles» y por «profetas», y otros, por presbíteros o un obispo. No se puede hablar en absoluto de una interpretación unitaria de la tradición, incluso al principio ni siquiera de una tradición unitaria. Si para algunas agrupaciones cristianas el banquete eucarístico era una celebración mistérica que garantizaba la inmortalidad personal, para otras era un ágape comunitario orientado a la venida del sal-

vador mesiánico. Hay que contabilizar todos estos aspectos cuando, desde el punto de vista de la historia de las religiones, intentamos formular una clasificación de las llamadas religiones mistéricas del Helenismo. Muy importante a este respecto es el hecho que una religión mistérica con una organización homogénea y universal constituía una excepción y, ciertamente, en sus primeros estadios carecía con seguridad de ella. A veces, antiguos centros de culto ejercían una cierta influencia, por ejemplo Pesinunte de Frigia como lugar originario de la veneración de la *Magna Mater,* o Jerusalén para los judíos y cristianos. Pero estos lugares tenían a la larga más bien una significación simbólica. Cuando quedó destruida Jerusalén, hacía tiempo que las comunidades cristianas se habían desligado organizativamente de este centro. La evolución tanto del judaísmo como del cristianismo durante la época imperial muestra de qué manera podían constituirse organizaciones suprarregionales de este tipo en la medida en que se sintiera algún interés por ello. Uno o varios centros se aseguraban primeramente su posición de preeminencia a nivel regional. Para los judíos era Jamnia y para los cristianos, Antioquía, Efeso, Cartago y Roma. En un estadio posterior, tenían lugar en esas ciudades encuentros interregionales, ciertamente no sin diversos conflictos. Estos procesos requerían muchos decenios, incluso muchos siglos, y siempre tenían como consecuencia la exclusión de grupos «heréticos» rivales, a los que un observador externo apenas podría diferenciar de los grupos «ortodoxos».

Teniendo en cuenta estos antecedentes y limitaciones, se puede decir, respecto a las características antes mencionadas, que los adoradores de Dióniso, de Men Tirano, Sabacio, Hýpsistos y Mitra, y también en muchos aspectos el culto de la *Magna Mater,* de Isis y de la Diosa Siria pertenecían a estas «religiones mistéricas». Entre ellas se debe contar también al cristianismo con sus muchas sectas y grupos, alguna parte del judaísmo de la diáspora e incluso al judaísmo ortodoxo. Este se constituyó de nuevo en Jamnia después de la destrucción de Jerusalén, y se caracterizaba por el cultivo de una tradición transmitida oralmente, por la determinación exacta de los preceptos morales y rituales concretos obligatorios para todos los miembros, por el compromiso de los creyentes para reunirse regularmente, por la mutua prestación de ayuda y por la exclusión rigurosa de los elementos foráneos, todo lo cual son rasgos típicos de una «religión mistérica». No es sorprendente que se diese valor a determinados ritos de iniciación (circuncisión, bautismo de prosélitos) a través de los cuales se integraba el individuo como miembro de la comunidad con la que quedaba comprometido. Las interpretaciones místicas

profundas de la tradición —como ha demostrado G. Scholem de manera convincente— brillaban en el judaísmo rabínico, lo mismo que entre los cristianos y en otras religiones de misterios.

De todo lo dicho resulta evidente que la expresión «religiones mistéricas» no puede unirse sin más desde el punto de vista teológico al concepto de «misterio». En el caso de cualquiera de ellas habría que demostrar no sólo la existencia de ceremonias mistéricas de una estructura similar, sino también la presencia de determinadas concepciones teológicas que interpretaban esas ceremonias como un rito salvífico o como adquisición de la inmortalidad por parte de los individuos. Pero incluso este procedimiento podría inducirnos a error porque tal lenguaje y el mundo conceptual estaban presentes en épocas helenística y romana por todas partes y no sólo en aquellos círculos ligados directamente a una determinada religión «mistérica». Desde un punto de vista teológico, por tanto, tal lenguaje e ideología no son un fenómeno específico de las religiones de misterios, sino de la historia general de las religiones durante el Helenismo que alcanzó su desarrollo integral sobre todo en la época imperial romana. El judaísmo y el cristianismo participaban plenamente de este lenguaje, con lo cual no se afirma nada, por supuesto, de sus peculiaridades específicas como religiones «mistéricas». Como es lógico, las ideas de salvación e inmortalidad forman parte de la teología de las religiones de misterios y sin este componente no son ni imaginables. Por lo demás, tales ideas no son, de ningún modo, orientales; forman parte de una teología y de una cosmovisión del Helenismo, a las que contribuyó también el oriente. Por el contrario, pueden ser orientales dentro de las religiones mistéricas multitud de ritos y de nombres específicos, de mitos cúlticos y de tradiciones, es decir, aquellos rasgos que les otorgaba, en cada caso, su peculiaridad.

Las ceremonias rituales, a través de las cuales el individuo era admitido en una comunidad religiosa, y que ocupaban el centro de la vivencia de esta comunidad, estaban muy extendidas. Se encontraban tanto en la religión griega como en las extranjeras, y se introdujeron también en los cultos de las antiguos dioses y en el del emperador. Los ágapes comunitarios solemnes eran corrientes en muchas asociaciones semirreligiosas y en comunidades filosóficas, así como en el judaísmo y el cristianismo. El contenido simbólico y la importancia teológica de estas ceremonias variaba grandemente en estas comunidades, aunque, por otra parte, todas las interpretaciones se movían dentro del marco de las mismas concepciones helenísticas. La cosmología y la fe en el destino, la creencia en el alma y la inmortalidad, la demonología y la

convicción de la existencia de fuerzas superiores eran las mismas en todo lugar, en la filosofía popular y en los misterios, en la magia y en los círculos que se mantenían fieles a los antiguos dioses. Los judíos y los cristianos tampoco constituían ninguna excepción. El lenguaje en el que se hablaban estas cuestiones no era una terminología especial de las religiones mistéricas —esta lengua particular se limitaba más bien a determinados vocablos propios del rito y de la liturgia y era diferente para las diversas religiones—, sino que era en general el mismo lenguaje religioso-filosófico del Helenismo. Se trataba de unos modos de expresión religiosa propios de una época que tendía a interpretar mística y religiosamente los conceptos filosóficos y científicos y que mostraba un interés casi desorbitado por lo recóndito y misterioso. Cuando los cristianos se sirvieron también de este lenguaje, se expusieron, como es lógico, a la sospecha de ser una religión mistérica más. De hecho, ellos mismos designaban su ceremonia cultual central, la cena del Señor, como *mystērion* (en latín, *sacramentum*), lo mismo que, a veces, también su mensaje. Todo ello, en realidad no era más que el signo externo del hecho de que el cristianismo se hallaba profundamente inmerso en un proceso a través del cual se hizo una unidad con el mundo helenístico y con sus concepciones religiosas.

Puede surgir la pregunta si las religiones mistéricas se diferenciaban de los demás círculos religiosos y filosóficos en que constituían la expresión específica de las inquietudes religiosas de determinadas capas de la población. Por una parte, sabemos demasiado poco sobre la pertenencia social de los miembros de las diversas comunidades religiosas. Apenas llegamos más allá de la sospecha de que las opiniones de la población tremendamente fluctuante de la gran ciudad se diferenciaban considerablemente de las de los habitantes sedentarios de las ciudades pequeñas y de los pueblos. Por otra parte, se puede afirmar con seguridad que la creencia en los misterios y las esperanzas de la inmortalidad, el ocultismo y la magia estaban asentados en todos los niveles de la población urbana. Prescindiendo de unas pocas excepciones —como el incorregible autor satírico Luciano de Samosata— de gente que pensaba que no creían en nada, los círculos cultivados literariamente eran tan receptivos como la clase media burguesa y los esclavos. La gente culta practicaba la magia; Cicerón encontró valor para la vida y esperanza para la muerte en Eleusis, y los sabios filósofos neoplatónicos se ocupaban seriamente de la teurgia. Entre los literatos partidarios de determinados cultos mistéricos se encuentra con frecuencia un cierto esnobismo al compararse con los incultos, quienes no podían parangonarse

respecto a su familiaridad con los ocultos arcanos. Pero este hecho no implica de ninguna manera que los misterios estuviesen destinados de manera especial para los cultos. Las ideas y esperanzas propagadas por las religiones mistéricas tenían poco que ver con diferencias de clase, incluso aunque ocurriera que una comunidad religiosa concreta se dirigiera más a una capa de la población que a otra. Es suficientemente conocido que el culto de Mitra estaba difundido preferentemente entre los soldados. El que los emperadores recibieran la iniciación en Eleusis se explica por la fama de este misterio griego; al fin y al cabo el emperador no era un cualquiera. Por estos motivos afirmar que el cristianismo fuese primordialmente la religión de los pobres y de los menos privilegiados no tiene sentido y se puede refutar fácilmente.

En lo que respecta a los medios de propaganda había diferencias, aunque eran insignificantes. Las prácticas de los filósofos y de los misioneros ambulantes eran en todas partes iguales, y en todos los casos se servían de la demostración del poder divino. La elección de los medios era una cuestión de probidad individual y tenía poco que ver con la religión o la filosofía que se presentaba. Pablo sabía lo mismo que Dión Crisóstomo sobre la falsificación del mensaje a través de sórdidos medios. Por el contrario, las metas de la propaganda eran diferentes. Se perseguía ganar a individuos singulares que pertenecían entonces a un círculo limitado de escogidos, o bien se invitaba a amplios círculos de la población a constituir una gran comunidad. Por clara que sea esta distinción no sirve gran cosa para diferenciar las religiones «mistéricas» de los restantes movimientos religiosos. La religión de Mitra se dirigía sin duda a todo el mundo, pero tenía una jerarquía rígidamente estructurada de «más o menos elegidos». El relato de Apuleyo sobre la iniciación en los misterios de Isis parece presuponer que sólo pocos (y ricos) individuos podían permitirse la iniciación, pero conocemos templos de Sarapis de Asia Menor, procedentes de la misma época, que tenían suficiente cabida para que gran número de personas participaran en las ceremonias religiosas. Entre los cristianos continuó, al parecer, todavía durante mucho tiempo la polémica entre la concepción gnóstica de los pocos elegidos y el universalismo cristiano.

A pesar de esto, las épocas helenística y romana se pueden designar, con toda la razón, como el momento de las religiones mistéricas. A pesar de las dificultades para establecer unos límites rígidos, existe abundante material que demuestra la existencia muy extendida de fenómenos peculiares que pertenecen a las religiones de misterios y al ambiente en el que éstas podían prospe-

rar. Hay que considerar las religiones mistéricas dentro de este contexto, pues en último término se basan en la visión típicamente helenística del hombre y su mundo. El cosmos tiene su orden divino, pero al hombre no le ha sido concedido participar por entero en ese orden, pues al estar atrapado en el mundo de los sentidos y de la materia, del desorden y de lo finito se halla supeditado a la ley de la Heimarmene, es decir, al poder del destino. A pesar de todo el hombre participa, gracias a su alma, en el mundo divino. Las fuerzas y poderes superiores y los démones están preparados para salvarle, pues en último término tiene una cierta afinidad con ellos. No obstante, esta salvación no puede residir en el ámbito del mundo visible, pues éste, como tal, es el origen del dilema humano. De ahí se deduce claramente el poco incentivo para la actuación política, aparte de que no existieran ni la oportunidad ni las instituciones adecuadas. El que buscaba en ese ámbito su felicidad tenía, o bien que pertenecer a los círculos políticos dirigentes de Roma —en donde existía, de hecho, la idea de la actuación política como un destino del hombre— o se precipitaba en aventuras desesperadas tales como los levantamientos de esclavos o las guerras judías. La salvación sólo podía prosperar abrazando la creencia de los poderes invisibles más allá del mundo visible, dentro de un orden superior y más armónico sin amenazas de caducidad, aunque tales potencias ejercieran también una influencia grande y misteriosa en este mundo.

El dominio de la vida tenía, por consiguiente, que depender de la medida en que se consiguiera asegurarse el favor de estos poderes supramundanos para participar en sus beneficios. En primer término debía afirmarse, por tanto, la fe en el poder, ya sea que se aceptara filosóficamente un mundo regido por la fuerza del Logos (como la Estoa) —con la cual debía ponerse en consonancia cada uno,— ya sea que se creyera en la continua actuación de démones y dioses buenos y malos, cuya ayuda se pretendía conseguir a través de conocimientos secretos y de magia. De la misma manera el poder divino se encarnaba en el espíritu, el cual se contraponía a la materia, así como en el mundo de las estrellas contrapuesto al mundo sublunar, y finalmente también en el poder comprobado de los nuevos cultos y de sus dioses, en los cuales se proclamaba un poder, hasta entonces desconocido. De ahí se derivaba la fuerza de atracción de las religiones orientales. Se trataba con todo ello de la superación de esta vida con ayuda del poder y de las garantías del más allá. Sólo el gnosticismo era más radical (§ 6,5 f), pues para él la vida, en este mundo histórico visible, se había convertido en algo completamente indiferente. El conocimiento y el poder se orientaban exclusivamente a la liberación

de este mundo, no a un dominio que pusiera a su servicio las fuerzas superiores. Naturalmente las concepciones gnósticas se pudieron difundir con facilidad en las religiones de misterios. De la misma forma, en la literatura hermética mistérica se encuentran juntos tratados gnósticos y otros que no lo son, y en el cristianismo ocurría igual.

Pronto no cabría la menor duda de que la visualización, concretización y representación de la victoria sobre la materia, el destino y la muerte, y la participación en el poder divino, tal como se presentaba en las llamadas religiones de misterios, era superior a las abstractas doctrinas filosóficas. Por una parte el rito de la iniciación presentaba una doble ventaja: en primer lugar ofrecía en un marco simbólico (imágenes de los dioses, efectos luminosos, vestiduras simbólicas, alegorías) garantías de la realidad de los poderes supramundanos, y, en segundo, ofrecía la posibilidad de la admisión en una comunidad de amigos que estaban en posesión del mismo secreto, es decir, el conocimiento salvífico. Ciertamente, la comunidad sólo tenía una importancia secundaria, pues no era ella la meta de la iniciación, sino la fuerza que se comunicaba al individuo. El sentido de los ritos mistéricos no puede entenderse, sin más, como creación de la comunidad de un mundo nuevo. Se trataba primeramente de la apropiación de una fuerza y de conseguir que la protección de poderes superiores abarcara las adversidades de esta vida y sirviese también para el paso del alma a un mundo nuevo después de la muerte. Estos pensamientos se encuentran sin duda dentro del cristianismo. La misma meta se podía alcanzar también fuera de las religiones y cultos organizados, como en la contemplación filosófica, en la mística y en la meditación de los libros de misterios (como la literatura hermética). También se podía conseguir acceso a estas fuerzas del más allá a través de la magia y de la astrología. Pero las religiones mistéricas ofrecían posibilidades máximas y habían institucionalizado el acceso a estos poderes. Por eso el éxito mayor estaba destinado a estas religiones y en especial al cristianismo.

§ 5
EL JUDAISMO EN LA EPOCA HELENISTICA

Para § 5

E. Schurer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* Bd. 1-3, $^{3\,4}$1901-1909; cf la edición totalmente reelaborada a partir de 1973 de G. Vermes y F. Millar. Trad. cast.: *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús,* vols. I y II, Madrid, Cristiandad, 1983;

S. Safrai y M Stern, *The Jewish People in the First Century* (Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum, 1, 1-2) Philadelphia, Fortress, 1974;

W. O E. Oesterley, *The Jews and Judaism during the Greek Period The Background of Christianity,* London, SPCK, 1941,

A. Schlatter, *Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian,* Stuttgart, Calwer 1925, reimp. 1972;

A Momigliano, *Greek Culture and the Jews,* en M. I. Finley (ed.), *The Legacy of Greece A New Appraisal,* Oxford, Clarendon, 1981, 325-346,

G von Rad, *Teología del antiguo testamento* I-II, Salamanca, Sígueme, ^{6}1986-^{5}1984

M. Hengel, *Judaism and Hellenism· Studies in Their Encounter in Palestine during the Hellenistic Period,* 2 vols. Philadelphia, Fortress, 1974;

M. E. Stone, *Scriptures, Sects, and Visions,* Philadelphia, Fortress, 1980;

S. Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian 323 B C E to 135 C E ·A Study of Second Temple Judaism* Notre Dame, In., Univ of N. Dame, 1980.

1. LA HISTORIA DE ISRAEL HASTA LA CONQUISTA DE ROMA

Para 5.1

M. Noth, *Historia de Israel,* Barcelona 1966;

V. Tcherikower, *Hellenistic Civilization and the Jews,* N. York, Atheneum, 1970;

E. Bickermann, *From Ezra to the Last of the Maccabees,* N. York, Schocken, 1962;

J. Bright, *Historia de Israel,* Bilbao, Desclée, 1977;

M. Hengel, *Jews, Greeks and Barbarians,* Philadelphia, Fortress, 1980;

M. Weber, *Ancient Judaism,* London, Macmillan-Collier, 1952;

W. R. Farmer, *Maccabees, Zealots, and Josephus An Inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period* N. York, Columbia Univ , 1956,

A. Reifenberg, *Israel's History on Coins from the Maccabees to the Roman Conquest,* London, East and West Lib., 1953.

a) *Desde el exilio hasta Alejandro Magno*

Para 5.1 a

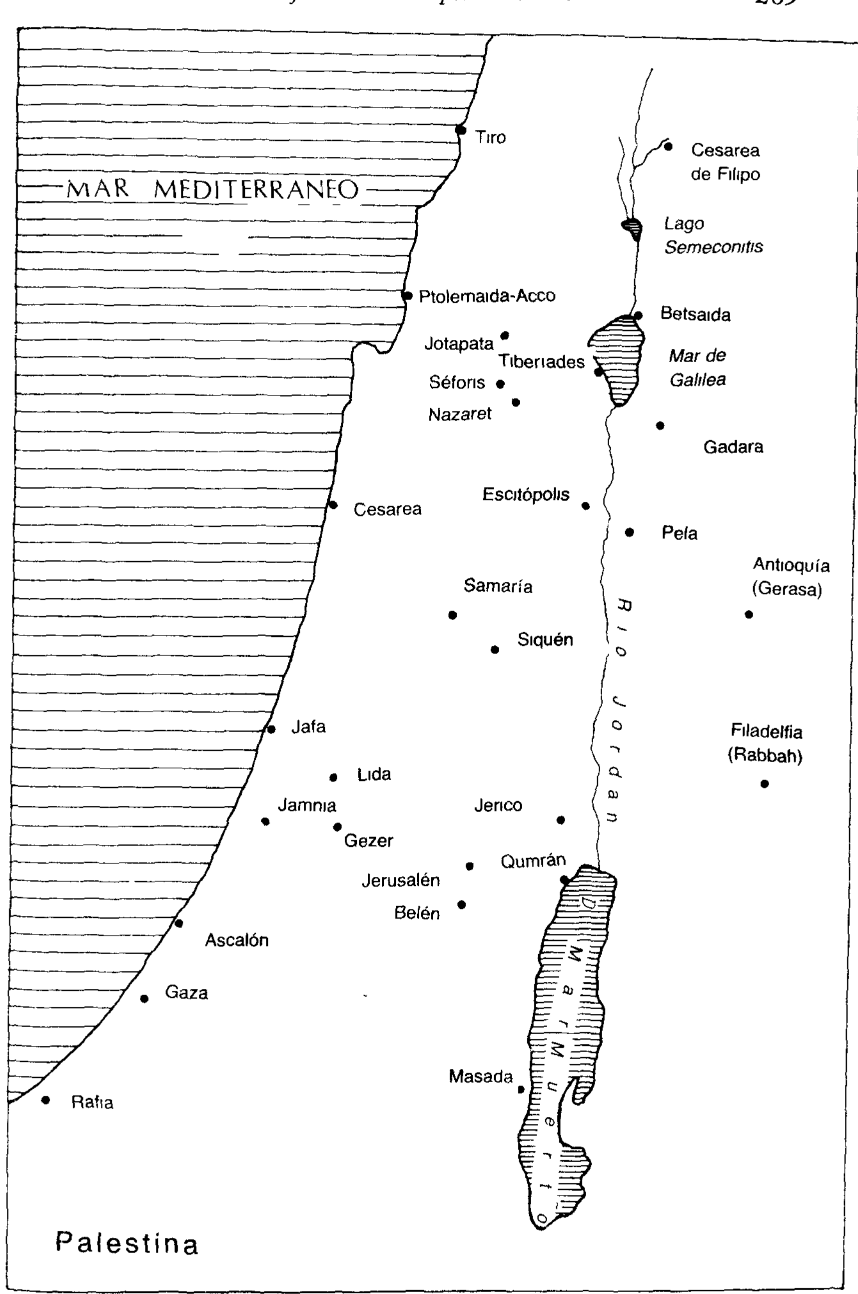
P. R. Ackroyd, *Israel under Babylon and Persia*, London, Oxford University, 1970;

F. M. Cross, *A Reconstruction of the Jewish Restoration* JBL 94 (1975) 4-18;

J. Neussner, *A History of the Jews in Babylonia*, vol. I, *The Parthian Period* (StPB 9), Leiden, Brill, 1965.

En los años 597 y 585 a.C. después de la destrucción de Israel por el soberano del imperio neobabilónico Nabucodonosor, la clase superior del pueblo fue deportada a Babilonia donde se estableció. Después de que Babilonia fuera conquistada por los persas, una parte de los exiliados, probablemente en el año 521 a. C., obtuvo permiso del rey persa para volver a su patria. La reconstrucción de la comunidad cultual de Jerusalén, durante los siguientes decenios, se llevó a cabo bajo la influencia y ayuda constante de los judíos que habían permanecido en Babilonia. Entre el 520 y 515 se volvió a erigir el templo de Jerusalén. En el comienzo del siglo siguiente se inició la construcción de la muralla, pero se interrumpió pronto. Al principio Jerusalén estaba sometida a los sátrapas persas de Samaría. Poco después de mediados del s. V llegó a Jerusalén Nehemías, provisto de plenos poderes, como sátrapa de una provincia de Judea, independiente de Samaría. Nehemías terminó la construcción de la muralla y confirmó las aspiraciones de independencia en contra del administrador de Samaría y de Transjordania. De este período datan los inicios de la oposición entre Jerusalén y las poderosas familias (judías) de Samaría, a las que pertenecía el sátrapa local, así como la oposición contra los Tobíadas, una rica familia sacerdotal judía, que gobernaba Transjordania en nombre de los persas.

Una generación más tarde, o sea hacia el 400 a. C., llegó de Babilonia a Jerusalén Esdras (en contra del orden de los libros de las *Crónicas*, Nehemías es de fecha anterior a Esdras). Este consiguió la aceptación de una nueva ley que había sido autorizada por el Estado persa. Este código no es idéntico al Pentateuco, que vino después, sino a algunas de sus partes que se refieren a prescripciones sobre pureza ritual y cúltica. Esdras reorganizó también la administración del estado judío. El puesto del gobernador persa fue sustituido por un consejo de ancianos, que respondía directamente ante el rey persa y que era la más alta autoridad en cuestiones legales, en la supervisión del culto y de sus ritos. De esta manera surgió un típico Estado en torno a un templo, como muchos otros de Siria y Asia Menor. Aunque este Estado estaba constituido fundamentalmente por la ciudad de Jerusalén, junto con una serie de localidades de Judea, la estructura del sistema estatal,


MAR MEDITERRANEO
Tiro
Cesarea de Filipo
Lago Semeconitis
Ptolemaida-Acco
Betsaida
Jotapata
Tiberiades
Mar de Galilea
Séforis
Nazaret
Gadara
Cesarea
Escitópolis
Pela
Antioquía (Gerasa)
Samaría
Siquén
Río Jordán
Jafa
Filadelfia (Rabbah)
Lida
Jamnia
Jerico
Gezer
Qumrán
Jerusalén
Belén
Ascalón
Gaza
Mar Muerto
Masada
Rafia
Palestina

sin embargo, era completamente diferente de una ciudad-estado griega, pues su autoridad no procedía de los habitantes libres de la ciudad y de sus magistrados correspondientes, sino que derivaba del templo legitimado por la presencia divina. Por este motivo era una ley religiosa —y ni siquiera una ley civil sancionada por la divinidad— la que constituía el Estado, y el sumo sacerdote era el dirigente supremo del sistema estatal («teocracia»; cf. *supra* § 4,3 b).

Al igual que en otras provincias occidentales del imperio persa, la influencia griega creció también en Palestina. Las importaciones griegas no sólo llegaban a las ciudades costeras de Fenicia, sino tierra adentro, a Jerusalén y a Judea. Las monedas judías eran imitación de las dracmas áticas llevando a veces la imagen de Zeus o la lechuza ateniense. Pero la vida propiamente cultural y religiosa de Jerusalén permaneció, de momento, sin ser afectada por el espíritu griego.

b) *Palestina bajo los soberanos helenísticos*

Para 5.1 b

R. Koebner, (ed.), *Studies in Classics and Jewish Hellenism*, Jerusalem, Magnes, 1954.

Como consecuencia de la batalla de Isos (333 a. C.; cf. *supra* § 1,2 b), Palestina pasó a estar bajo la soberanía de Alejandro. Su general Parmenio conquistó el territorio, pero sólo encontró oposición en la ciudad de Samaría, la sede del sátrapa persa. Al sublevarse ésta durante la estancia de Alejandro en Egipto, fue conquistada y destruida por el ejército macedonio (mandado probablemente por el general Pérdicas) el año 331 a. C., siendo fundada de nuevo como colonia griega. Fue con toda probabilidad por esta época cuando se reconstruyó la antigua ciudad de Siquén por obra de la población judía expulsada de Samaría, que erigió su propio santuario en el Garizim, un monte vecino, estableciéndose así los inicios del cisma samaritano; la ruptura definitiva no se produjo hasta principios de la época romana. Después de la muerte de Alejandro, Palestina, incluyendo a Judea y Samaría, pasó a estar bajo el poder de los Ptolomeos de Egipto como parte de Siria meridional (durante las guerras de los Diádocos sólo cambiaron provisionalmente de dueño). La soberanía ptolomea duró todo un siglo, pues los monarcas seléucidas, a pesar de sus insistentes esfuerzos, no consiguieron arrancar Siria meridional a los egipcios. El más poderoso seléucida, Antíoco III el Grande (223-187 a. C., cf. *supra* § 1,4 d) entabló de nuevo la guerra por causa de Siria meridional, fue derrotado de inmediato por su con-

trincante Ptolomeo IV Filopátor, en Rafia, al sudoeste de Palestina. Pero en el 198 venció a Ptolomeo V Epífanes en las fuentes del Jordán (en lo que habría de ser luego la Cesarea de Filipo neotestamentaria) y pudo así conseguir la posesión de Fenicia y de Palestina. Los habitantes de Jerusalén apoyaron a los seléucidas, encerraron a las tropas de ocupación egipcias y recibieron con júbilo a Antíoco. Este, en contraprestación, renovó todos los privilegios del estado teocrático judío y los amplió (el decreto se conserva en Josefo, *Ant.* 12,138-144). En la época siguiente continuaron pacíficamente las buenas relaciones con la administración seléucida, hasta que se produjo una crisis bajo Antíoco IV Epífanes.

Ni los ptolomeos ni los primeros soberanos seléucidas intervinieron en la evolución interna cultural y religiosa de Jerusalén. Pero la helenización del país palestino era un proceso que se podía observar desde el principio de la época helenística y del que tampoco Jerusalén había de permanecer incólume. También en Palestina, como en otros lugares, los factores más notables de la helenización fueron las ciudades. Los ptolomeos, que apenas habían fundado en Egipto nuevas villas, habían contribuido considerablemente en Siria y en Palestina a la creación de nuevas ciudades griegas. Samaría había vuelto a fundarse, en la época de Alejandro, como una ciudad nueva. En el oeste y en el este de Palestina surgieron en la época ptolemaica y seléucida ciudades griegas, la mayoría de las cuales eran nuevas fundaciones de antiguos asentamientos: en la costa fenicia, entre otras, Ptolemaida (antes Aco), Jamnia, Ascalón y Gaza; al sur y al este del mar de Galilea, las ciudades que más adelante, en la época romana, pertenecían casi todas a la «Decápolis»: Pela, Filadelfia (Rabbat Ammón, hoy Ammán), Gadara, Escitópolis (Beth-Schean), Seleucia en el Basán, y sobre todo Gerasa, fundada de nuevo por Antíoco IV con el nombre de Antioquía y que fue, hasta la época imperial tardía, una de las ciudades de Siria occidental más imponentes e importantes. Los habitantes de estas ciudades eran, en parte, macedonios y griegos, pero, sobre todo, sirios, fenicios y árabes helenizados y, naturalmente, también judíos. Una consecuencia inevitable era la introducción de elementos griegos y orientales helenizados, así como la adopción de un nuevo estilo de vida, y de religiones extranjeras. Los dioses adorados en estas ciudades eran divinidades orientales con nombres griegos (por ejemplo Astarté como Afrodita, en Ascalón) o dioses griegos que habían introducido los fundadores de la ciudad (así, por ejemplo, Dióniso en Escitópolis; en las monedas aparece Nisa, el lugar de nacimiento de Dióniso, como nombre oficial de la ciudad).

La administración ptolomea, rígidamente centralista, se había introducido en Palestina y en Siria sólo parcialmente. Había funcionarios reales que administraban los latifundios del monarca por encargo directo del rey. Pero quedaba, además, gran parte del territorio bajo la autonomía limitada de ciudades, templos y príncipes. Jerusalén y parte de Judea pertenecía a este tipo de templos-estados. Entre los príncipes más conocidos estaban los ricos tobíadas de Transjordania, que eran tradicionales enemigos de Jerusalén desde la época persa. El tobíada José (2.ª mitad del s. III) —cuyo padre había sido gobernador militar ptolemaico de Transjordania, y cuyo madre era hija del sumo sacerdote de Jerusalén— fue durante 22 años y por comisión del monarca egipcio el administrador financiero de Siria. Aunque José era israelita, aparece como el típico hombre de finanzas helenístico que provisto de poder político y económico había adoptado también el estilo de vida griego. No era ciertamente el único de la clase alta judía que se encontraba en esas circunstancias. Probablemente las familias sacerdotales dirigentes de Jerusalén, con las que los tobíadas se hallaban unidos por matrimonio y negocios, estaban asimismo muy helenizadas. Nada fundamental de todo esto cambió al producirse el tránsito a la soberanía seléucida de principios del s. II a. C. Unicamente dio lugar, al principio, a un cierto desplazamiento de la relación interna de poder. Sin embargo, estos cambios abocaron pronto en una crisis relacionada estrechamente con la cuestión de la helenización.

c) *La rebelión de los Macabeos*

Para 5 1 c
E Bickermann, *The God of the Maccabees* (SJLA 32), Leiden, Brill, reimp., 1979;
Th. Libmann-Frankfurt, *Rome et le conflit judéo-syrien, (164-161 avant notre ere)* L'Antiquité Classique, 38 (1969) 101-120,
A. Giovanni-H Muller, *Die Beziehungen zwischen Rom und den Juden im 2 Jh v Chr* · MH 28 (1971) 156-171

Tanto el origen como el motivo de la rebelión no son completamente claros. Sin duda, contribuyeron una serie de factores. Ya antes de que Antíoco conquistase Palestina, existía allí un fuerte partido proseléucida. Pertenecía a él el sumo sacerdote Simón (¿el Justo?), así como los hijos mayores del tobíada José, o sea, las familias judías más poderosas del país. Por eso no es sorprendente que el nuevo soberano Antíoco fuese saludado con una cordialidad extraordinaria, y que éste confirmase expresamente las «leyes de los padres» en las que se basaba la administración teocrática y la vida religiosa del pueblo. Pero hay que recordar

que aquellos círculos judíos dirigentes, a los cuales se garantizaban esas «leyes de los padres», estaban ya helenizados, y entre ellos y antes que nadie, los acomodados e influyentes tobíadas. Se comprende, sin más, que estos círculos provocaran la oposición creciente de los que se mantenían en la fe antigua con sus formas de vida y su cultura tradicionales. Sin embargo, la contraposición entre helenización progresista y religión tradicional no ofrecía ni suficiente material conflictivo ni motivación política bastante para un levantamiento y una guerra de liberación duradera y sangrienta. Del libro 2.º de los Macabeos, única (y no siempre fidedigna) fuente de la evolución anterior al estallido abierto del conflicto, se deduce, en todo caso, que las disensiones políticas internas de las familias sacerdotales dirigentes de Jerusalén constituían un factor importante. Sin embargo, el comienzo declarado de las hostilidades ocurrió en la época de la humillación que los romanos causaron al rey sirio Antíoco IV Epífanes (cf. *supra* § 1,4 d) y se halla en estrecha relación con las dificultades financieras crecientes del imperio seléucida. Finalmente, también desempeñaron un papel considerable las concepciones utópicas apocalípticas, que se formaron y difundieron a partir del exilio (cf. *infra* § 5,2 b). Precisamente el s. II de la época helenística se caracteriza por el gran número de movimientos revolucionarios en los que se pusieron de manifiesto unas esperanzas utópicas (compárese la rebelión de los partidarios del Estado del Sol en Pérgamo, *supra* § 1,4 b).

En la medida en que se puede reconstruir el proceso de los acontecimientos, el conflicto comenzó con una lucha de los partidos prosirios y proegipcios por el puesto del sumo sacerdote y por el control de las posiciones de poder financiero unidas al templo. Después de la muerte del sumo sacerdote Simón (hacia el 200 a. C.) de familia sadoquita, le siguió su hijo Onías III. Este, sin embargo, mostró inclinaciones hacia Egipto, y apoyando al hijo menor del tobíada José, el cual se había enemistado con sus hermanos mayores, que eran amigos y partidarios del sumo sacerdote muerto, el proseléucida Simón. Este joven tobíada, como amigo del nuevo sacerdote, podía utilizar los servicios financieros del templo para su provecho particular. El asesinato del rey sirio Seleuco IV, en el año 175 a. C. dio a los tobíadas y a sus partidarios helenistas la oportunidad de expulsar a Onías, colocando en su lugar a su hermano Jasón (forma griega del hebreo Josué), con el apoyo del nuevo soberano Antíoco IV Epífanes, a quien de hecho Jasón compró el puesto de sumo sacerdote. Al mismo tiempo Jasón obtuvo del rey el permiso de volver a fundar Jerusalén como una nueva ciudad griega con el nombre de Antioquía, es

decir, de constituir un nuevo consejo de la ciudad en vez del tradicional consejo de ancianos (*gerusía*) y de organizar la asamblea de los ciudadanos con derecho a voto, así como de construir un gimnasio y disponer lo necesario para la educación de los efebos. No está claro si la nueva legislación pretendía simultáneamente llevar a cabo una reforma religiosa. Por una parte, jamás se reprocha a Jasón en las fuentes conservadas haber incumplido las «leyes de los padres»; por otra, sin embargo, parece lógico, de acuerdo con todas las analogías, que el Dios oriental tradicional (en este caso Yahvé, aunque para los griegos no tenía nombre) fuera equiparado también a una deidad griega (Zeus Olímpico) al helenizarse la ciudad. Pero incluso aunque hubiera sido éste el caso, ni Antíoco IV ni sus predecesores habían intervenido, por iniciativa propia, para modificar las formas de culto o las convenciones religiosas. Si la helenización de la religión judía en Jerusalén no hubiera sido otra cosa que la equiparación de Yahvé con Zeus Olímpico es improbable que esto hubiera provocado una rebelión.

La expulsión de Jasón ocasionó un cambio. Aunque pertenecía al partido reformador, como legítimo sadoquita que era, podía garantizar a los conservadores la continuidad de las «leyes de los padres». El lugar de Jasón lo ocupó entonces Menelao (172 a. C.), hermano de un alto funcionario del templo llamado Simón. Era, al parecer, más grato al partido reformador: fue apoyado por los tobíadas y había ofrecido al rey por el cargo de sumo sacerdote una cantidad todavía mayor que Jasón. Entonces alcanzó la situación su punto crítico. Resultaba evidente que el puesto del sumo sacerdote debía ser algo más que un instrumento al servicio del interés de la aristocracia dirigente. El sumo sacerdote era para todo el pueblo el garante de la ley religiosa. Si el sumo sacerdote no era legítimo, toda la esencia de la comunidad se ponía de hecho en peligro. La oposición del pueblo creció, mientras Menelao se mantenía en el cargo con dificultades. Cuando se encontraba en Antioquía, su hermano Lisímaco, a quien había designado como su representante, fue asesinado en Jerusalén. Los acontecimientos en política exterior hicieron posible, por otra parte, que se pudiera organizar la resistencia de los «piadosos». Estos «piadosos» o *hasidim* (a quienes pertenecía la familia de los Macabeos y de los que nacieron, más tarde, los fariseos y los esenios) se organizaron en un movimiento político en nada dispuesto a consentir que la cuestión del sumo sacerdote fuera, sin más, una pugna de los aristócratas por la supremacía.

Antíoco IV Epífanes dirigió en el 169 y en el 168 dos campañas contra Egipto. A la vuelta de la primera visitó como amigo a los ciudadanos de su nueva *polis* griega «Antioquía-Jerusalén».

Aprovechó la ocasión, por supuesto, para saquear los tesoros del templo: la crisis financiera de la casa de los seléucidas había adquirido tales proporciones que los reyes acudían, repetidas veces, a estos procedimientos. La cólera del pueblo se encendió, lo cual, unido al intento (¿fallido?) de Jasón de hacerse con el poder de la ciudad, provocó después de la marcha del rey que los fieles tradicionalistas tomasen la ciudad encerrando a Menelao y a los partidarios de la reforma en el Acra, el barrio helenístico fortificado. Esta acción señaló el comienzo de la rebelión. Antíoco que había sido humillado por los romanos precisamente en Egipto —fue obligado por medio de un ultimatum del Senado romano a renunciar a todas sus conquistas egipcias— reaccionó inmediatamente. El monarca seléucida (por medio probablemente de Apolonio, un funcionario suyo) conquistó Jerusalén, mató o deportó a los habitantes judíos de la ciudad y la convirtió en una *katoikía,* es decir, en un asentamiento urbano en el que la ciudadanía estaba formada por soldados, es decir, veteranos y otros colonos (la mayoría sirios), en lugar de los antiguos habitantes. Después de esto, Apolonio, el lugarteniente de Antíoco, emprendió la persecución de los fieles tradicionales, pero no por motivos religiosos, sino para someter al pueblo rebelde (no se puede defender el punto de vista tradicional sobre los acontecimientos, según el cual la rebelión no era más que la reacción ante la persecución). Sólo entonces se transformó el culto a Yahvé —denominado Zeus Olímpico desde la reforma— en otro al Baal sirio, helenizado sólo superficialmente, llamado Zeus Baal Shamayim («Zeus, señor de los cielos») que fue adorado juntamente con su consorte Atenea y con Dióniso. Sólo desde ese momento también dejaron expresamente de tener vigencia las «leyes de los padres», pues nada tenían que ver con la nueva ciudadanía greco-siria de la *katoikía* de Antioquía-Jerusalén. Los decretos de Antíoco del año 167 que legitimaban este culto y prohibían la adoración del Dios judío en Jerusalén y en Judea (aunque no lo prohibían a las comunidades judías fuera de este ámbito), pusieron fin a la reorganización político-religiosa. La persecución de los creyentes tradicionalistas fue una consecuencia obligada. No se puede afirmar con seguridad las proporciones que alcanzó esta persecución, ya que la mayoría del material conservado al respecto en los libros de los Macabeos es legendario. El decreto de Antíoco consideraba con toda razón como núcleo de la resistencia a los partidarios fieles de la religión judía. Por este motivo obligó a la población a tomar parte en el culto pagano. La circuncisión quedó prohibida y la piedra de toque de la lealtad la constituía el comer carne de cerdo. El que se resistía demostraba a los ojos de los funcionarios reales

que pertenecía a los rebeldes. Está fuera de toda duda que muchos fieles sufrieron por ello una muerte cruel.

Pero otros prefirieron huir a los montes de Judá y juntarse a los luchadores de la resistencia guerrillera organizada por un tal Judas, apodado Macabeo (= el martillo), tal como se refiere en 2 Mac 5,28 y 8,1. Como la casa de los Asmoneos no descendía de Judas, sino de su hermano mayor Simón, el cronista oficial de la estirpe real asmonea, que escribió el *libro 1.º de los Macabeos,* presenta los comienzos de otro modo: no fue Judas, sino el padre de ambos, Matatías, el que organizó el movimiento de resistencia (1 Mac 2). No cabe duda, sin embargo, que la nueva resistencia organizada apeló directamente a los valores tradicionales que los *hasidim* defendían contra los reformadores helenistas y así la rebelión se convirtió en un poderoso movimiento religioso nacional con un amplio apoyo. A causa de la persecución, la jefatura debía caer naturalmente en alguien que pudiera conducir la guerrilla. Mientras todos los *hasidim* parecen haber prestado su apoyo a Judas durante la revuelta, es comprensible que algunos grupos de ellos, tales como los esenios y los fariseos, quisieran romper más tarde con los herederos de este cabecilla guerrillero cuando aspiraron —y consiguieron— el poder político. Por otra parte, el gobierno de Antíoco IV tuvo un éxito notable al conseguir el apoyo de todos los poderes establecidos y los grupos de intereses, a saber, las ciudades griegas, la población no judía de las regiones circundantes, los samaritanos y, finalmente, todos los judíos que habían favorecido la helenización y deseaban establecer una coexistencia pacífica con todos los pueblos de la región. A este grupo final pertenecía, naturalmente, la aristocracia helenizada de Jerusalén, bajo el caudillaje del sumo sacerdote Menelao, nombrado por Antíoco.

Tras cuatro años de guerra, en los cuales tuvo un éxito continuado la guerrilla mandada por Judas (168-164 a. C.), los judíos helenísticos de Jerusalén promovieron un intento final de reconciliación y lograron persuadir a Antíoco para que revocara los edictos contra la religión judía (los nuevos decretos se han conservado en 2 Mac 11,16-21. 27-32). A todos los que habían huido a causa de la persecución les estaba permitido volver dentro de un tiempo determinado y se les garantizaba la libre práctica de la religión. Pero era demasido tarde: poco después de la publicación de estos edictos, Judas conquistó Jerusalén y los helenistas debieron retirarse una vez más a la fortaleza del Acra. Mientras tanto, Antíoco Epífanes se hallaba en el oriente, guerreando contra los partos, donde murió en el 163. Su lugarteniente Lisias, gobernador de la parte occidental del reino, y por tanto a cargo de Judea,

no pudo intervenir porque los problemas sucesorios le forzaron a permanecer en Antioquía. Este hecho dio a Judas la oportunidad no sólo de consolidar su poder, sino incluso de humillar a sus enemigos más allá de las fronteras de Judea y alcanzar un acuerdo con el nuevo rey Antíoco V Eupátor, por el cual el templo de Jerusalén era oficialmente devuelto a la religión judía (162 a. C.; cf. el documento en 2 Mac 11,22-26). Menelao fue ejecutado y se nombró nuevo sumo sacerdote a Alcimo, que probablemente pertenecía a la casa de Onías, es decir, un sadoquita legítimo. Este, sin embargo, no fue aceptado por Judas por sus simpatías hacia el Helenismo.

Poco tiempo después, Antíoco V fue asesinado por su primo Demetrio I Soter (162-150 a. C.), que le sucedió en el trono. La fortuna se tornó contra Judas, ya que Alcimo recibió el apoyo del rey y, lo que contaba más, los *hasidim* de Jerusalén estaban dispuestos a aceptarle como sumo sacerdote. Sin embargo, Judas comenzó otra vez la lucha. Pero esta vez la ventaja estaba de parte del gobierno central. Báquides, general de Demetrio, venció al ejército de Judas, a quien los *hasidim* habían negado el apoyo, ya que se daban por muy satisfechos con el restablecimiento del culto en Jerusalén. Judas cayó en la batalla (160 a. C.). Poco después murió también Alcimo y el comandante en jefe Báquides ofreció un nuevo compromiso. Cerró un tratado con el hermano de Judas, Jonatán, según el cual éste, con sede en Michmasch (una localidad en la cercanía de Jerusalén), actuaría como «juez», pero no podía intervenir en los asuntos de Jerusalén (157 a. C.). Con esto parecía terminarse la rebelión de los Macabeos, quedando reinstaurada la soberanía siria y garantizada la libertad religiosa. El cargo de sumo sacerdote permaneció vacante.

Después de algunos años de paz (157-153), las convulsiones en el trono sirio dieron lugar a que se reanudara la lucha. Pero ahora se trataba únicamente de la cuestión del poder político. Jonatán y más tarde su hermano Simón supieron sacar partido con éxito desigual a las disensiones internas del imperio seléucida, consiguiendo, finalmente, el resultado de la libertad política. En el 153 a. C. intentó Alejandro Balas hacerse con el trono sirio. El soberano amenazado, Demetrio, buscó el apoyo de Jonatán y le permitió a cambio ocupar Jerusalén. Jonatán así lo hizo, pero a continuación se puso de parte de Alejandro, el cual le nombró, como recompensa, sumo sacerdote: en el año 152 a. C., apareció públicamente, por primera vez, en su cargo. Después de su victoria sobre Demetrio (150 a. C.), Alejandro Balas le enalteció como «amigo del rey» y le nombró estratega y lugarteniente de Judea. Con ello se habían puesto los cimientos para la construcción del estado de los asmoneos.

d) *La época de los asmoneos*

MACABEOS Y ASMONEOS

	Gobernantes y Monarcas		*Acontecimientos*
	Después del 200 muere Simón, s sacerdote, le sucede Onías III	195	Jerusalén recibe a Antíoco III
175	Jasón, sumo sacerdote	175	Asesinato de Seleuco IV, Jerusalén es transformada en *polis* griega
172	Menelao, sumo sacerdote	109	Antíoco IV pilla el templo de Jerusalén
168-160	Judas Macabeo, caudillo de la revuelta	168-164	Levantamiento de los Macabeos
		107	Jerusalén se transforma en Antioquía
		164	Muerte de Antíoco IV
		160	Reinstauración del culto judío en el templo
152-143	Jonatán, sumo sacerdote		
143-134	Simón, sumo sacerdote	142	Expulsión de la guarnición siria de Jerusalén Exilio del «Maestro de Justicia»
134-104	Juan Hircano	128	Destrucción del templo samaritano del M Garizim
104	Aristóbulo		
104-78	Alejandro Janneo	94	Revuelta de los fariseos
76-67	Alejandra		
67-65	Hircano II y Aristóbulo II	65	Pompeyo entra en el templo de Jerusalén

Para conseguir su objetivo de transformarse en caudillos de un país independiente y la extensión de su soberanía sobre toda Palestina los asmoneos debían aprovechar las permanentes disensiones intestinas de Siria y el desplazamiento de las relaciones internacionales de poder de los reinos griegos hacia Roma. Al parecer, Jonatán lo consiguió perfectamente. Cuando en el 145 a. C. el joven hijo de Demetrio I consiguió el trono sirio con el nombre de Demetrio II Nicátor, expulsando a Alejandro Balas, Jonatán supo también reforzar su posición. El nuevo soberano le concedió los distritos meridionales de Samaría. Sin embargo, poco después un nuevo cambio de las circunstancias habría de resultar fatal para Jonatán. Diódoto Trifón se sublevó contra Demetrio II para conseguir el trono para Antíoco IV, el hijo menor de edad de Alejandro Balas (en el fondo, para él mismo). Jonatán le prestó su apoyo, se hizo confirmar en su puesto por el nuevo pretendiente y logró también que nombrara a su hermano Simón, «estratega»

del distrito costero. Ambos conquistaron todo el territorio, desde la costa filistea hasta Galilea y Damasco. Cuando Diódoto Trifón se apoderó de Antíoco VI para ocupar él mismo el trono, hizo prisionero también a Jonatán, matándole después. Su hermano y sucesor Simón, el último de los cinco hijos de Matatías, volvió a apoyar a Demetrio II, el cual le reconoció como soberano de Judea, concedió a los judíos exenciones fiscales y consintió que Simón expulsase a la guarnición siria de la fortaleza del Acra en Jerusalén (142-141 a. C.).

Esto significaba de hecho la independencia política, lo cual se haría completamente evidente en los pasos sucesivos de Simón. Este conquistó Gezer (al oeste de Jerusalén) y Jafa, haciéndose así con un acceso a la costa, entabló relaciones con Esparta y con Roma, y comenzó a fechar los documentos oficiales por los años de su gobierno. Mientras que Jonatán, al igual que sus predecesores, fue nombrado sumo sacerdote por el rey sirio, Simón, por el contrario, se hizo confirmar como príncipe por una «gran asamblea de sacerdotes, de laicos, de la gente principal del pueblo y de los ancianos del país» y se adjudicó los títulos de «regente», de «sumo sacerdote por siempre hasta la aparición de un profeta fidedigno» y de «general en jefe» (140 a. C.). Esto parecía como el cumplimiento de las esperanzas que, casi treinta años antes, habían unido en la lucha contra Antíoco Epífanes a los fieles tradicionalistas, a los «piadosos» y (*hasidim*) y a los rebeldes políticos; asimismo parecía entenderlo también el autor del primer libro de los Macabeos, quien intenta comunicar a sus lectores esta impresión en el capítulo 14.

Los problemas políticos y religiosos que conllevaba este acontecimiento son también evidentes. Si bien Simón evitaba conscientemente el título de rey, al proclamar su cargo, toda su actuación era una declaración de independencia y autoridad típica de un príncipe helenístico. La fortaleza de su posición radicaba en el poder militar. Unicamente él tenía derecho a vestir de púrpura con broche dorado y cualquier tipo de resistencia o de desobediencia era objeto de severo castigo. Finalmente, sus *res gestae* (apenas se habla en ellas de los restantes miembros de su familia que también habían conseguido la libertad luchando) eran consignadas, como señal de su poder, en planchas de bronce que se colocaban públicamente en el recinto del templo.

En el *Libro 1.º de los Macabeos,* que es el relato histórico oficial de los Asmoneos, nada se dice comprensiblemente de que el sacerdocio supremo de Jonatán y de Simón no fuera legítimo, ya que no eran sadoquitas. Pero al menos una parte de los *hasidim,* los esenios —que ahora nos son bien conocidos a través de los textos

de Qumrán—, se exiliaron al parecer en esta época, voluntaria o coaccionadamente. Bajo la dirección del «Maestro de justicia», que era sacerdote sadoquita, fundaron en el desierto en las cercanías del Mar Muerto su propia comunidad. Para ellos, Simón (¿quizá ya Jonatán?) era el «sacerdote ateo» que perseguía sañudamente al Maestro de justicia (cf. *infra* § 5,2 c). No es sorprendente que el decreto del *Libro 1.º de los Macabeos* amenace expresamente con castigar a los sacerdotes en el caso de que actúen contra las prescripciones del decreto. Otra parte de los *hasidim,* los fariseos, deberían asimismo experimentar, medio siglo más tarde, la persecución de los Asmoneos. Aunque la casa real asmonea proporcionó al Estado judío en los años siguientes un poderío sólo comparable con la era de David o Salomón, no pudo ser considerada por los fieles observantes como el cumplimiento de las esperanzas religiosas de Israel.

En el año 139 a. C. recayó el trono del imperio seléucida, por última vez en su historia, en un soberano capaz, como era Antíoco VII Sidetes. El nuevo rey estaba ciertamente dispuesto a reconocer la independencia de Simón, pero pidió la devolución de Gezer y de Jafa así como el asentamiento de una nueva guarnición siria en el Acra. Simón rehusó, y en la guerra que se desencadenó a continuación, fue derrotado el general de Antíoco por los hijos de Simón, Judas y Juan (Hircano). Sin embargo, poco tiempo después Simón fue víctima en una orgía de una conjuración de su yerno Ptolomeo que también asesinó a la esposa de Simón y a dos de sus hijos, aunque no pudo deshacerse de Juan Hircano (135 a. C.). Entretanto Antíoco Sidetes se preparaba para invadir Judea con un nuevo ejército. Juan Hircano pudo ciertamente vencer a su rival Ptolomeo y consiguió ocupar los cargos de su padre, pero no estaba en condiciones de resistir a Antíoco y fue cercado en Jerusalén. En virtud de un tratado, accedió a devolver las nuevas conquistas de su padre y se obligó al pago de tributos más altos, pero conservó su independencia y el Acra permaneció bajo el poder judío. Cuando Antíoco Sidetes cayó el año 129 a. C. en una campaña contra los partos, en la que también se vio obligado a participar Juan Hircano, terminó el peligro de una intervención siria en los destinos del Estado judío, ya que, a partir de este momento, el imperio seléucida nunca volvió a poseer un ejército y una influencia política suficientes.

Los siguientes decenios de gobierno asmoneo se caracterizan por la conquista sistemática de todo el territorio palestino, incluida la franja costera y las ciudades griegas. La mayoría de esas conquistas tuvieron lugar durante la larga época del gobierno de Hircano (hasta el 104 a. C.), y unas pocas en la de sus hijos (Judas)

Aristóbulo (104) y Alejandro Janneo (104-78). Entre los problemas religiosos y culturales que surgieron entonces a raíz de esa expansión, el más importante fue el de las ciudades griegas. La helenización del país había tenido lugar al fundarse esas ciudades. Sus habitantes no solían ser griegos de nacimiento, sino fenicios o sirios helenizados, etc. Pero la idea de una ciudad libre —libre a través de una constitución y de la autoadministración—, como centro de la vida cultural y comercial era griega, lo mismo que el derecho a la educación (los gimnasios estaban entre las instituciones más importantes) y al libre ejercicio de la propia religión, una vez que las divinidades en cuestión hubieran recibido el debido reconocimiento oficial.

Pero la construcción de un estado judío tal como lo concebían los asmoneos era incompatible con la idea que sustentaba a tales ciudades griegas. La rebelión de los Macabeos había estallado debido al intento de hacer de Jerusalén una ciudad helénica. El pensamiento mismo de un pluralismo cultural y religioso era necesariamente inadmisible respecto a Jerusalén. Desde la perspectiva de la fe judía tradicional, la continuidad lógica de la rebelión consistía en el retorno de todo el país a la fe en el Dios de Israel. Esta visión religiosa estaba de acuerdo con la consideración política de que la existencia de ciudades independientes, que disfrutaban simultáneamente de poderío económico, no era compatible con los intereses de un pequeño estado nacionalista. Por ello casi todas las ciudades griegas del territorio palestino fueron conquistadas por los asmoneos (únicamente permanecieron independientes Acco-ptolomaida en la costa y Ammón-Filadelfia en Transjordania). La población era expulsada u obligada a convertirse al judaísmo, y algunos otros fueron incorporados al imperio asmoneo sin sus derechos cívicos. Con ello se privó al proceso de helenización del país de su principal elemento social estructural, a pesar de que se continuaran manteniendo en muchos lugares algunas influencias griegas, como las costumbres y el idioma. Por otra parte, el influjo del Helenismo era evidente en los comportamientos políticos y en la propia imagen exterior de la casa reinante. Juan Hircano cambió los nombres de sus hijos Judas, Matatías y Jonatán por Aristóbulo, Antígono y Alejandro. Aristóbulo se puso el sobrenombre de «Filoheleno» y tomó el título de rey, aunque sólo de cara a sus relaciones con otros países, ya que sus monedas le presentan únicamente como «Juan el Sumo Sacerdote». Juan Hircano comenzó, por lo visto, a reclutar mercenarios extranjeros. Por lo demás, la casa soberana perseguía sólo dos metas: el aumento del poder del estado judío y el sometimiento de todos los habitantes del país, a quienes se obliga a

hacerse súbditos judíos, aunque para ello hubiera que emplear la fuerza.

Mientras que al principio de las guerras macabeas por la independencia predominaba el componente ideológico de liberar al templo, a la ciudad y al país de los horrores paganos, después la religión se convirtió en manos de los Asmoneos en un medio para ligar a todos los habitantes con Jerusalén, donde el soberano era al mismo tiempo el sumo sacerdote. Tras la conquista de Idumea fueron obligados todos los habitantes varones a circuncidarse. Lo mismo ocurrió cuando se ocupaban ciudades griegas, si es que no se mataban o se expulsaba a los ciudadanos que no eran judíos. También fue conquistada la capital samaritana, Siquén, se destruyó el templo del monte Garizim, viéndose obligados los samaritanos a reconocer la supremacía religiosa de Jerusalén. La literatura de los esenios nos revela que para algunos la concepción ideal de la comunidad de los elegidos de Dios, cada vez se conformaba menos con la realidad política de la comunidad religiosa judía bajo la jurisdicción del templo de Jerusalén. También el partido de los fariseos (sobre su origen y comienzos cf. *infra* § 5,2 d), que era una continuación de los *hasidim* comprometidos políticamente de la época de los Macabeos, mantenía igualmente, al parecer, una actitud crítica respecto a la política de los asmoneos. El estallido abierto del conflicto llegó en la época de Alejandro Janneo, quien después del corto gobierno de su hermano Aristóbulo I (104 a. C.), fue sumo sacerdote (104-78 a. C.) y continuó la política de conquista de su padre. En el año 94 tuvo lugar una revuelta, instigada al parecer por los fariseos, que ocasionó una guerra civil de seis años de duración, así como la intervención del rey sirio Demetrio III en favor de los rebeldes. Janneo quedó por fin vencedor e hizo crucificar a 800 dirigentes de los rebeldes. Pero bajo el gobierno de Alejandra (78-69 a. C.), la viuda de Janneo, aparecen los fariseos como partido del gobierno, quienes no repararon en hacer uso efectivo del poder llamando a los desterrados y castigando a los consejeros de Janneo.

Después de la muerte de Alejandra, el poderío de los asmoneos se fue desintegrando con las intrigas y luchas de sus hijos. Hircano fue expulsado por su hermano menor Aristóbulo y buscó protección entre los nabateos en Petra. Uniéndose a éstos y con la ayuda del político más sagaz de la región, el idumeo Antipatro (hijo del lugarteniente de Idumea y padre de Herodes el Grande), derrotó a Aristóbulo quien tuvo que hacerse fuerte en el templo (65 a. C.). En esta situación ambas partes llamaron en su ayuda a Pompeyo, que entre tanto había aparecido en Oriente y había comenzado a reorganizar la situación en el antiguo reino

seléucida en pro de los intereses romanos. Con la conquista de Jerusalén por parte de Pompeyo (63 a. C.) terminó la historia del reino asmoneo, aunque algunos miembros de esta casa soberana todavía desempeñarían, en los eventos e intrigas políticas de los años siguientes, un papel secundario (cf. *infra* § 6,6 a y d).

e) *La diáspora judía*

Para 5.1 e: Textos y Estudios
V. A. Tcherikover, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, Cambridge, Mass., Harvard Univ., 1957-1964;
E. R. Goodenough, *The Jurisprudence of Jewish Courts in Egypte: Legal Administration by the Jews under the Early Roman Empire as Described by Philo Judaeus*, New Haven, Yale Univ., 1929;
J. Gutmann (editor), *The Synagogue: Studies in Origins, Archeology and Architecture*, N. York, Ktav, 1977;
J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain: leur condition juridique, économique et sociale*, Paris, Geuthner, 1914;
J. N. Sevenster, *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World* (NT Sup 41), Leiden, Brill, 1975.

La historia de los judíos de Palestina en la época helenística no es más que un aspecto parcial de la historia del pueblo hebreo en este período. A partir del exilio babilónico, la mayor parte del pueblo, o al menos la clase alta, vivía fuera de Palestina. La vuelta de los exiliados a Jerusalén no modificó mucho las cosas. Durante el período helenístico, que también produjo grandes movimientos migratorios de otros pueblos, aumentó considerablemente la cantidad de judíos que vivían en la dispersión, de forma que la diáspora judía adquirió un peso creciente y evolucionó independientemente desde el punto de vista cultural y religioso.

La *diáspora babilónica* comenzó con el exilio. Sólo una parte hizo uso de la posibilidad de retornar y aquellos que fueron más tarde a Jerusalén con Nehemías y Esdras dejaron en Babilonia a un gran grupo nacional judío. Las principales ciudades en las que vivían judíos durante la época helenística eran Babilonia, fundada nuevamente por Alejandro, así como Seleucia del Tigris, que a partir de Seleuco I (312) fue la capital y, en cuanto tal, la metrópoli comercial y la ciudad más populosa de oriente. La helenización de los habitantes de estas ciudades, en gran parte orientales, afectaba también a la diáspora judía, aunque no en la misma medida que en Alejandría. Como los judíos babilónicos ejercieron un poderoso influjo en Palestina, incluso en los comienzos de la época romana (el maestro más importante del judaísmo farisaico, Hillel, procedía de Babilonia), llegaron también a los judíos de la patria por esta vía las influencias helenizantes. Los lazos

de unión entre Babilonia y Palestina eran estrechos porque en ambos sitios, la mayoría de los judíos hablaban arameo, mientras que en la diáspora de Egipto, de Asia Menor y de occidente se había impuesto la lengua griega. Los judíos babilónicos mantenían una actitud amistosa para con los soberanos seléucidas y partos. Respecto a Roma, por el contrario, se mostraban al parecer menos cordiales. La tradición bíblica erudita de los escribas de la diáspora babilónica es digna de mención. Después de la destrucción de Jerusalén por los romanos, entre los rabinos de Jamnia —que procuraban reorganizar el judaísmo— el texto babilónico de la biblia hebrea fue el normativo (también es la base del texto masorético impreso en nuestras modernas ediciones), y desplazó al texto usado hasta entonces en Palestina. Este último se ha conservado únicamente en la traducción griega de los Setenta, en el Pentateuco de los samaritanos y en los manuscritos encontrados recientemente en Qumrán. Más tarde, el Talmud babilónico se convirtió en la codificación normativa de las tradiciones rabínicas. En otras ciudades de oriente había muchas comunidades judías, como en Dura-Europos, en Edesa o en Nísibis. Pero se trataba, la mayoría de las veces, de grupos más pequeños. Constituía un caso especial Adiabene, un distrito gobernado por una familia de príncipes partos al este del Tigris superior (la antigua Asiria). Había allí una importante población judía (quizá vivían todavía en la región los israelitas del reino del norte que habían sido llevados al exilio por los asirios, a finales del s. VIII a. C.). Al principio de la era cristiana incluso el príncipe regente juntamente con su madre se convirtieron al judaísmo (descrito minuciosamente por Josefo, *Ant.* 20,17 ss).

Pero la *diáspora egipcia* debía superar en importancia a la babilónica. En Egipto existían grandes colonias judías ya en la época persa. Un grupo judío emigró a Egipto después de la conquista babilónica de Jerusalén, obligando a acompañarles al profeta Jeremías, que murió allí. En Elefantina, en el Alto Egipto, existía en el s. VI una colonia militar judía que tenía su propio templo y que se conoce gracias a los papiros encontrados allí. Otros judíos llegaron a Egipto tras la conquista persa. Después de la fundación de Alejandría por Alejandro Magno se formó allí una comunidad judía, que ya era muy numerosa en el siglo III a. C. Estaba compuesta en parte probablemente por los judíos que residían antes en el Bajo Egipto y, en parte, por los nuevos emigrantes de Palestina, que en aquella época pertenecía al imperio ptolemaico. En todo caso, la dominación de los ptolomeos sobre Siria meridional y Palestina reforzó la diáspora de Alejandría, así como su posición económica y social. Pero tampoco terminó la emigración a

Egipto de los judíos de Palestina después del comienzo de la soberanía de los seléucidas sobre Siria meridional, a partir del s. II a. C En Jerusalén continuaba habiendo un partido proegipcio y Egipto era el lugar de asilo para sus miembros Es sintomático el relato sobre Onías IV, el hijo del Sumo Sacerdote Onías III, que había sido derrocado en Jerusalén en el transcurso de las reformas helenísticas Este Onías IV era, por lo visto, un caudillo de mercenarios al servicio de Egipto durante el reinado de Ptolomeo VI Filométor (180-145 a. C.) Para él y para sus soldados, se fundó en Leontópolis una *katoikía* (colonia militar) y se construyó un templo judío. La fuerte posición de los hebreos durante esta época y el hecho de que hubieran apoyado a Filométor y después a su viuda, dio lugar a una persecución de los judíos por parte de su rival y sucesor Ptolomeo VIII Evergetes (desde el 145 a C.). Tal persecución es probablemente el transfondo histórico del *pogrom* que *el libro 3 º de los Macabeos* atribuye equivocadamente a Ptolomeo IV Hacia el año 100 a. C. aparecen dos hijos de Onías IV como generales del ejército egipcio La diáspora judía ocupaba en conjunto durante la época helenística una posición muy favorable

Los hebreos no vivían en Alejandría en un «ghetto», sino desperdigados por la ciudad y por sus alrededores, aunque también se concentraban en dos de los cinco distritos. No carecían de influencia política y tomaban parte en la vida cultural de la ciudad Mientras que los judíos de la diáspora hablaban arameo, en Babilonia y en general en oriente, la lengua de los judíos de Alejandría era el griego Aquí nació ya a partir del s. III a. C. la traducción griega del Antiguo Testamento que había de ser más tarde normativa para los cristianos (cf. *infra* § 5,3 b). También se produjeron aquí otros muchos escritos judíos, algunos originales en lengua griega y otros traducidos del hebreo o del arameo. Y aquí vivió y desarrolló su actividad, más adelante, el mayor filósofo judío de la antiguedad, Filón de Alejandría (cf *infra* § 5,3 f) Los mismos judíos de la diáspora emigraron a otros lugares del mundo mediterráneo.

En el s II a. C. llegaron de Egipto emigrantes judíos a la Cirenaica, donde surgió una importante comunidad. En las islas del Egeo, especialmente en Creta, se encontraban en la antiguedad comunidades judías, ya que estas islas habían sido dominadas en el s. III a. C. por el Egipto ptolomaico. Como Alejandría era un importante puerto de intercambio para las exportaciones al occidente mediterráneo, es lícito suponer que también la diáspora hebrea de Roma dependía del judaísmo alejandrino.

No se conoce gran cosa sobre la *diáspora en Siria Occidental* En la capital, Antioquía, que más tarde fue también sede del gober-

nador romano, existía desde el s. II a. C., una comunidad judía. También tenemos testimonios de comunidades de la diáspora durante esta época en otras grandes ciudades como Apamea y Damasco. Asimismo había muchos habitantes judíos en los territorios de Siria limítrofes con Palestina.

La *diáspora de Asia Menor* era de una importancia especial después de la babilónica y la egipcia. Las primeras noticias ciertas proceden de la época en torno al 200 a. C. Antíoco III asentó a 2.000 familias judías de Babilonia en Asia Menor occidental probablemente en colonias militares. Desde el principio de la conquista romana (a finales del s. II a. C.) se encuentran numerosas menciones de judíos y sus comunidades en las regiones de Asia Menor occidental y meridional, sobre todo en las ciudades importantes. Había también una comunidad judía en la costa del Mar Negro. Resulta sorprendente que casi todas las inscripciones hebreas de Asia Menor están escritas en lengua griega. Entre las sinagogas descubiertas en excavaciones, la de Sardes despertó en época reciente una gran expectación. Se trata de una gigantesca basílica que da testimonio elocuente de las grandes proporciones y de la posición social de la comunidad local (la construcción, sin embargo, no se empleó como sinagoga hasta el s. II d. C.)

Se desconoce desde cuándo existía en *Grecia* una diáspora hebrea. Al principio de la época imperial romana existían comunidades judías en las grandes ciudades como Tesalónica, Atenas, Corinto y Argos. Pero parece claro que en Grecia vivían muchos menos judíos que en Asia Menor y que en las islas griegas. Son muy escasas las noticias sobre este grupo étnico de la parte occidental de la cuenca mediterránea. Con seguridad había allí menos judíos que en Oriente. Las primeras comunidades de la diáspora se formaron en los territorios coloniales griegos de Sicilia y de Italia meridional. Las guerras de Roma en oriente a partir del s. II a. C. dieron lugar a la venida de judíos, sobre todo como prisioneros de guerra, a *Roma* e Italia, donde muchos, al cabo del tiempo, obtuvieron la libertad y se establecieron. La ciudad de Roma llegó a ser, en la época imperial, el centro del judaísmo de la mitad occidental del imperio. Se han encontrado, en total, 13 sinagogas judías en diversas partes de la ciudad (tampoco había aquí un ghetto judío), aparte de catacumbas e inscripciones.

Como proceso histórico-cultural la *helenización* afectaba a todos los judíos, no sólo de la diáspora, sino también a los de Palestina. Pero en la diáspora, sobre todo en las ciudades griegas, era más profunda. En Palestina la helenización de nombres propios hebreos se limitaba a la casa real y a las clases altas, pero en la diáspora era algo general. En Palestina estaba ciertamente extendida

la lengua griega, pero no suplantaba al arameo como lengua común. La literatura religiosa se escribía en hebreo y la Biblia continuó difundiéndose en esa lengua, traduciéndose al arameo para algunos momentos del culto sinagogal. Por el contrario, en Alejandría, Antioquía, Asia Menor y Roma la lengua de los judíos era el griego. La Biblia comenzó a traducirse al griego ya en el s. III a. C. y en las celebraciones litúrgicas de las sinagogas se impuso rápidamente esta traducción, así como la adopción del griego como lengua del culto. Parece ser que ésta fue la costumbre en toda la diáspora con excepción de Babilonia y de las provincias orientales. Debió existir una rica literatura judía de la diáspora en lengua griega, la mayor parte de la cual desgraciadamente se ha perdido, o sólo se conserva fragmentariamente. Ya durante la época helenística muchos judíos de la diáspora no entendían el hebreo. Para la mayoría de los emigrantes judíos que procedían de oriente (Babilonia o Palestina) lo normal era sustituir el arameo coloquial por el griego.

La adopción del griego como la lengua de la Biblia, de la liturgia, de la predicación sinagogal y de la literatura religiosa, trajo simultáneamente consigo que concepciones e ideas helenísticas invadieran el pensamiento judío, lo que supuso una serie de cambios fundamentales en la tradición y recepción de la herencia literaria de Israel. Las proposiciones teológicas se transformaron entonces en «filosofía». Los libros de la Biblia se convirtieron en obras de alcance filosófico y religioso que, como los escritos de Homero, podían ser interpretados alegóricamente. La historia de la creación se convirtió en una cosmogonía, los ritos religiosos como la circuncisión y la observancia del sábado se podían volver a entender desde el punto de vista espiritualista y simbólico. Las oraciones judías tradicionales adoptaron, en la traducción griega, formulaciones estoicas. Los judíos grecoparlantes emplearon para sus escritos las formas literarias helenísticas y hacían a veces aparecer sus obras bajo el nombre de famosos escritores griegos de la época clásica (cf. *infra* § 5,3 d y e). El cristianismo, en su actividad misionera dentro del mundo greco-parlante podía conectar de muchas maneras con esta helenización de la herencia veterotestamentaria.

Finalmente, el judaísmo helenístico de la diáspora adoptó en su aspecto exterior y en su forma de organización un ropaje griego. Las comunidades de la diáspora eran, por lo que se refiere a su estatuto institucional, «asociaciones». Igual que otros grupos nacionales y religiosos, eran o corporaciones de extranjeros de una determinada procedencia a las que se adjudicaban determinados derechos relacionados con su asentamiento en el lugar y

con la práctica de un oficio, o bien asociaciones de culto como las que organizaban los miembros de otras hermandades religiosas. Las denominaciones que se empleaban para los cargos de las comunidades judías se tomaban también del sistema griego de las asociaciones. Los contratos legales o comerciales, que tenían lugar entre los judíos, se formalizaban siempre según el derecho vigente griego o romano y los documentos relevantes se escribían siempre en griego. Estas formalidades de la convivencia de los hebreos entre sí, no se diferenciaban por tanto de las formas de las relaciones entre judíos y gentiles. Por eso es probable que la organización jerárquica de los cargos dotados de autoridad típica del templo de Jerusalén, y de la teocracia estatal, fuese sustituida en las comunidades de la diáspora por el sistema democrático usual de las asociaciones griegas, donde los miembros titulares reunidos en asamblea tomaban todas las decisiones, o se delegaba en un consejo elegido por votación.

No existía una autoridad suprarregional institucionalizada. En el supuesto de que Jerusalén tuviera una autoridad sobre las comunidades de la diáspora, era ésta de carácter ideal y no institucional. Las comunidades de la diáspora pagaban anualmente un impuesto para el templo de Jerusalén, pero no se puede interpretar este hecho como prueba de una autoridad jurídica por parte de la capital, y mucho menos se puede deducir el reconocimiento universal de la jurisdicción de Jerusalén. (El intento de los rabinos de Jamnia después del año 70 d. C. de establecer una jurisdicción universal de la Beth Din —que ni siquiera fue una realidad durante la época rabínica primitiva— representaba en el fondo más bien un deseo que una realidad de hecho y no puede aplicarse a las circunstancias anteriores a la guerra judía). El tributo del templo era más bien el símbolo de la unión religiosa con Jerusalén como centro de la historia de la salvación del judaísmo. En ningún momento las autoridades del templo tuvieron derechos judiciales y poder policial sobre los judíos que vivían fuera de los límites políticos dominados por Jerusalén. Cada una de las comunidades de la diáspora tenía, como es lógico, el derecho a presentar las cuestiones en litigio ante el tribunal de arbitraje propio, exactamente igual que otras asociaciones de culto (cf. la constitución de los báquicos en Atenas y 1 Cor 5-6). Por regla general la diáspora procuraba mantenerse al margen de las cuestiones políticas de Palestina —aunque sólo fuera por motivos de subsistencia— y prestar obediencia a la autoridad política correspondiente, que tenía poder sobre ella. Esta actitud básica la adoptaron más tarde muchas comunidades cristianas (cf. Rom 13, 1 ss; 1 Pe 2,13). Esta

actitud es perfectamente comprensible pues la situación de estas comunidades respecto a su entorno era ya por sí misma suficientemente problemática.

La religión judía sólo podía practicarse íntegramente si las autoridades responsables concedían, tácita o expresamente, ciertos privilegios, como podían ser la observancia del sábado (por primera vez en la época romana intentaron los judíos conseguir por este motivo la liberación del servicio militar, en el período helenístico, sin embargo, se les solía emplear en el ejército incluso asentándolos en colonias militares), el derecho de reunión y el de enviar dinero a Jerusalén Estos privilegios los concedían, por regla general, las ciudades y los reyes y más tarde, en época imperial, las autoridades romanas Sin embargo, los miembros de las comunidades judías disfrutaban sólo en casos excepcionales del pleno derecho de ciudadanía y jamás fueron liberados oficialmente de la obligación de participar en los cultos públicos de la ciudad y del Estado La idea de que el judaísmo fuese una *religio licita,* una «religión autorizada oficialmente», es una construcción moderna porque no existía en absoluto este concepto en la antiguedad, ni en la época helenística ni en la romana Pues, por una parte, a todo el mundo le estaba permitido practicar su propia religión, y los caminos para conseguir el reconocimiento de un culto religioso estaban abiertos a todos, ya fuera bajo la forma de una asociación religiosa o bajo la de un culto admitido entre los reconocidos por la ciudad con la supervisión correspondiente de las autoridades. Por otra, nadie podía obtener permiso oficial para desdeñar a los dioses de la ciudad o a los del pueblo romano No es ninguna casualidad que no se conserve ningún documento que acredite tal derecho, y las afirmaciones correspondientes de autores judíos antiguos son de índole apologética. En la práctica se ignoraba sencillamente el que los judíos se abstuviesen de tomar parte en las celebraciones cultuales oficiales. Sólo se prestaba atención a este hecho cuando, por otras razones, se extendía un malestar en contra de los habitantes judíos. El estado romano se comportó más tarde de manera muy semejante en relación con los cristianos (cf. *infra* § 12,3 d)

Ante la obligación de reconocer a los dioses oficiales, es claro que el ejercicio de los plenos derechos civiles presentaba dificultades para un judío si quería permanecer fiel al monoteísmo exclusivo de su fe. Pero en todas las ciudades griegas una parte considerable de la población carecía totalmente del derecho de ciudadanía, y, a pesar de eso, era parte integrante de la vida económica y cultural de esas ciudades Entre las muchas profesiones posibles para los no ciudadanos, el servicio militar no era

desconocido entre los judíos, por lo menos en la época helenística. Esto significaba, al mismo tiempo, que como miembros de las colonias militares disfrutaban de la posesión de tierras, que cultivaban en tiempos de paz. Otros eran comerciantes o banqueros. Raramente se mencionan artesanos; quizá las asociaciones artesanas ponían algunas dificultades a los forasteros. Por regla general se sabe menos, como es lógico, sobre los oficios de menor consideración. De todos modos, en Hech 18,3 Pablo así como el judeocristiano Aquila, que procedía de Roma, aparecen como fabricantes de tiendas de campaña. Los judíos emancipados ocupaban también puestos oficiales en la administración. En la época romana, Tiberio Alejandro, sobrino del filósofo judío, fue durante varios años gobernador de Palestina.

A pesar del grado considerable de asimilación y de la actitud fundamentalmente positiva para con el poder político, la diáspora judía dio, repetidas veces, motivo a «acciones y persecuciones antisemitas» (más exactamente «antijudías»), que ya en la época helenística encontraron su expresión en la literatura. Este *antijudaísmo* nació en la diáspora y estaba provocado por el contraste de diferentes tradiciones culturales y religiosas, que debían coexistir unas al lado de otras. En ello no tenía tanta importancia el antagonismo entre la religión judía y la cultura griega dominante, como la competencia cargada de tensiones entre diversas tradiciones culturales antiguas dentro del proceso de helenización. Esta perspectiva es la que parece indicar el más antiguo testimonio antijudaico, el escrito del sacerdote egipcio Manetón del s. III a. C., que 300 años más tarde, en la época del historiador judío Josefo, era aún conocido y leído. Josefo lo citó y lo rebatió en su *Contra Apión* (1,227 ss). Manetón interpretaba las tradiciones relativas a Israel en Egipto y al éxodo en sentido proegipcio. Hacía todo lo posible para denigrar a los judíos como leprosos y profanadores de la cultura y de la religión, aunque todo ello en un escrito dirigido a los griegos, en el que apoyándose en fuentes primitivas pretendía presentar ante los ojos de los lectores la propia cultura y religión con toda su sabiduría, su piedad y su justicia. Los apologetas judíos, que pronto pasaron al contraataque, hicieron exactamente igual, y más adelante los apologetas cristianos no se quedaron a la zaga en sus polémicas contra sus antecesores judíos, utilizando sus mismos métodos.

Si la competencia entre diversas culturas fue el marco histórico del origen del antijudaísmo, los motivos inmediatos fueron de diversa especie, y es imposible reducirlos a una sola causa. Pudieron haber intervenido factores políticos y económicos exactamente igual que los antagonismos religiosos. La polémica anti-

judía demuestra cuáles eran los puntos de fricción: costumbres peculiares como la circuncisión y la observancia del descanso sabático; la resistencia judía a adorar a los dioses oficiales; la ausencia en el templo de Jerusalén de una imagen destinada al culto dio pie a la acumulación de ateísmo y a la calumnia mal intencionada de que en la Ciudad Santa se adoraba a una cabeza de asno. Los judíos insistían en reclamar para sí un *status* especial que les garantizara la práctica de su religión y el disfrute de algunos privilegios fiscales y el envío a Jerusalén del tributo del templo. Pero, a la vez, la diáspora judía pretendía formar parte de la sociedad burguesa en las ciudades, mientras que, al mismo tiempo, despreciaba a los dioses de esas ciudades. Es imaginable que en tales circunstancias la expulsión y la obligatoria judaización de la población no judía de las ciudades griegas de Palestina, por parte de los asmoneos, tuvo que agudizar todavía más el antijudaísmo ya existente en aquel tiempo, pues esta política chocaba contra el pluralismo étnico y religioso en el que se basaba la idea de la ciudad griega. Fuera de Palestina, los judíos querían aprovecharse de este pluralismo, pero ellos, por su parte, no podían participar, más que limitadamente, en la vida de las ciudades en las que residían, ya que mantenían una postura crítica respecto a lo que constituía la vida misma de las ciudades, como eran los templos, los gimnasios y las fiestas públicas. Desde esta perspectiva la situación del judaísmo de la diáspora tenía que ser precaria, porque las contradicciones subyacentes no permitían ninguna solución fundamental. Los monarcas helenísticos y más tarde los Césares romanos tuvieron que intervenir repetidas veces para establecer un *modus vivendi,* que las ciudades con grandes comunidades judías de la diáspora no podían o no querían llevar a cabo por propia iniciativa.

2. LA HISTORIA DE LA RELIGIÓN JUDÍA

Para 5.2

S W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews,* vols. 1-2, New York, London: Columbia University, [2]1952;

J. Maier, *Geschichte der judischen Religion von der Zeit Alexanders des Grossen bis zur Aufklarung* (GLB, Berlin), De Gruyter, 1972;

Wilhelm Bousset, *Die Religion des Judentums im spathllenistischen Zeitalter,* Tubingen: Mohr/Siebeck, 1966;

H. G Kippenberg, *Religion und Klassenbildung im antiken Judaa* (StUNT 14), Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978;

M. Smith, *Palestinian Parties and Politics,* New York: Columbia University, 1971;

M. Simon, *Jewish Sects at the Time of Jesus,* Philadelphia· Fortress, 1967;

K. Schubert, *Die judischen Religionsparteien im neutestamentlichen Zeitalter* (SBS 43), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1970.

a) *El templo, la ley y los sacerdotes (los saduceos)*

Para 5.2 a

Th. A. Busink, *Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes* (2 vols.), Leiden: Brill, 1970-80;

J. Le Moyne, *Les Sadducéens* (EtBib), Paris: Gabalda, 1972.

El Pentateuco se concluyó en las décadas anteriores a la conquista helenística, e incorporó la ley que Esdras había introducido. La reconstrucción del templo convirtió al culto dentro de él en el centro de la religión oficial. La ley contenía primordialmente preceptos rituales, y como tal estaba ligada al templo. La máxima autoridad política era ciertamente la administración persa, pero dentro del Estado teocrático judío no había ninguna instancia política que estuviese por encima del templo y de su jerarquía. Jerusalén y los distritos sujetos a su jurisdicción eran ante todo una comunidad cultual, dominada por los intereses sacerdotales. El desarrollo y la aplicación de las prescripciones sobre la purificación cultual equivalía a la constitución de normas sociales, como por ejemplo la prohibición del matrimonio con personas que vivían en el país, pero que no eran miembros de la comunidad religiosa judía. Tal legislación fue el comienzo de la evolución especial de Jerusalén, que ocasionó tensiones crecientes con aquellos israelitas no sometidos a su jurisdicción, es decir, con los tobíadas de Transjordania y los samaritanos. Pero el Pentateuco había sido aceptado en todas partes y la recensión palestiniense de esta primera parte de la Biblia fue el libro sagrado aceptado hasta el final de la época helenística, lo mismo en Jerusalén que en Samaría. El desarrollo histórico-religioso del judaísmo durante este período se entiende solamente si se contempla en el contexto de la continua existencia del ideal teocrático sacerdotal y de la íntima ligazón de la ley con ese ideal.

Los guardianes del templo y de su culto, así como de la interpretación de la ley eran los sacerdotes. Estos representaban a la aristocracia, pues las familias sacerdotales que controlaban el poder eran simultáneamente las más acomodadas del país, aunque también había, al parecer, familias sacerdotales con muy poca participación en el poder y en el dinero. Sería un error imaginarse a los sacerdotes de la época helenística primitiva como unos ortodoxos pasados de moda. Está fuera de duda que las familias mejor situadas de la clase sacerdotal estaban totalmente abiertas a las influencias helenísticas. El alto grado de helenización de la familia sadoquita de los Oníadas fue uno de los factores que produjeron la rebelión de los Macabeos (cf. *supra* § 5,1 c). Pero, por otro lado, aquellos sacerdotes que fueron el principal apoyo de los as-

moneos, mostraron una orientación teológica totalmente diferente después de la revuelta: tras el desastre del partido de los reformadores nadie se hubiera atrevido ni siquiera a pensar en una helenización del culto del templo de Jerusalén. En este aspecto, ciertamente, y también en otros, la aristocracia sacerdotal dirigente de la época de los asmoneos, conocida como los «saduceos», era claramente conservadora. El nombre de «saduceos» es probablemente idéntico al sadoquita, lo que nos revela su pretensión de ser los continuadores de los sucesores legítimos de Zadok. (Ezequiel y Esdras exigían que el sumo sacerdote fuera siempre uno de los descendientes de Zadok, sacerdote de David; cf. Esd 7,2; Ez 40,45, s; 43, 19, etc.; esta interpretación del vocablo «saduceo» es sólo una entre otras posibles explicaciones). Los saduceos querían garantizar la exacta observancia de la legislación sobre el templo y el culto, codificada en la ley escrita. A ellos competía la obligación de la interpretación de la ley, e insistían en que sólo la aplicación literal de la norma escrita era correcta. Es verdad que no rechazaron a los profetas y hagiógrafos, pero no les reconocieron una autoridad vinculante. Consecuentemente repudiaban también la apelación a una tradición oral. Asimismo rehusaban aceptar cualquier punto de vista teológico que no pudiera documentarse expresamente en la ley escrita (Josefo, *Ant.* 13,297). No es ninguna casualidad que aparezcan en el Nuevo Testamento como contrarios a la doctrina farisaica de la resurrección (Mc 12, 18 ss). Josefo lo confirma cuando dice que los saduceos opinaban que, a la muerte, el alma perece con el cuerpo (*Ant.* 18, 16). Consecuentemente la retribución y el castigo se entienden exclusivamente dentro del contexto de la vida intramundana, pues son el resultado inmediato de las acciones humanas. En su opinión, tampoco existe el destino (*Ant.* 13,173). Coincide con estas ideas la observación de los *Hechos de los apóstoles* de que los saduceos negaban la existencia de los ángeles y los espíritus (Hech 23,8).

De las escasas y, por cierto, negativas noticias sobre los saduceos que se han conservado hasta nosotros —siempre en forma de juicios peyorativos de sus oponentes—, se puede concluir que los círculos sacerdotales encargados de la conservación del templo, del culto y de la ley se oponían sin concesiones a una renovación teológica inspirada en el Helenismo. Por otro lado, es lícito también suponer que en su estilo de vida personal los saduceos se habían adaptado a la cultura helenística común, pero, a la vez, habían conseguido que el culto del templo no fuese campo para experimentos reformistas. Como guardianes de la ley de Moisés, mantuvieron la tradicional integridad de un templo en el que se

adoraba a uno de los «dioses establecidos» el cual, como otros muchos, gozaba del respeto oficial. De esta forma, continuaron siendo los dirigentes de la política religiosa oficial de Israel durante la época romana, hasta la caída de Jerusalén en la guerra judía. Sin embargo, apenas eran conscientes de que la evolución religiosa del judaísmo, tanto en Palestina como en la diáspora, les había rebasado por completo, caminando por unos derroteros claramente determinados por esa clase de influencia extranjera que habían tratado de excluir meticulosamente.

b) *El género apocalíptico*

Para 5.2 b

H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic: A Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to Revelation*, New York: Association, 1963. Tratado típico, junto con el de Volz;

P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen: Mohr/Siebeck, 1934; rep.: Hildesheim: Olms, [2]1966;

P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology* (ed. rev.), Philadelphia: Fortress, 1979. Trata particularmente los períodos exílico y posexílico;

W. Schmithals, *The Apocalyptic Movement. Introduction and Interpretation*, Nashville: Abingdon, 1975;

F. M. Cross, *New Directions in the Study of Apocalyptic*, JTC 6 (1969) 157-65;

H. D. Betz, *On the Problem of the Religio-Historical Understanding of Apocalypticism*· JTC 6 (1969) 134-56;

D. N. Freedman, *The Flowering of Apocalyptic*, JTC 6 (1969) 166-74;

J. Bloch, *On the Apocalyptic in Judaism* (JQR.MS 2), Philadelphia: Dropsie College, 1952,

P. von der Osten-Sacken, *Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit* (TEH 157), München: Kaiser, 1969;

J. M Schmidt, *Die jüdische Apokalyptik Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfangen bis zu den Textfunden von Qumran*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, [2]1976.

La apocalíptica llegó a ser el más importante movimiento teológico del judaísmo durante la época helenística y debía desempeñar un papel definitivo en la formación del cristianismo. Fue el género apocalíptico el que transmitió la herencia esencial del antiguo Israel y de sus profecías a Jesús y a sus seguidores, aunque transformada peculiarmente. Por ello, la apocalíptica representa el puente entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, aunque también influyó profundamente en el judaísmo tardío.

Los comienzos del pensamiento apocalíptico se encuentran antes de la época helenística y se hallan unidos a una transformación fundamental del pensamiento teológico de Israel que se llevó a cabo a partir del exilio. No está excluido que la caída del reino de Israel y la destrucción de Jerusalén en el s. VI a. C. diese motivo a dudas fundamentales sobre el concepto de la teodicea

histórica, aunque no hay que buscar siempre el origen de una eclosión espiritual en las experiencias históricas negativas. La monumental obra histórica deuteronomística surgida en el exilio no se aparta, como es sabido, de la teodicea histórica. Dios queda justificado en la historia, pues siempre tenía la culpa Israel que ocasionaba la repetida y finalmente fatal catástrofe del pueblo. Mas si Israel se convierte, Dios dará al pueblo una nueva posibilidad dentro de la historia. Pero junto al autor de esta obra histórica que se ocupa preferentemente del pasado, había otros autores que rehusaban concebir la presencia y la acción de Dios en el estrecho horizonte de la experiencia histórica del pueblo. La historia se había convertido para ellos en un enigma. El libro de Job (que quizá haya que fecharlo en el s. VI a. C.) veía la manifestación del poder de Dios completamente fuera del ámbito de la política y de la historia. Dios aparece en la fuerza de la creación y en la naturaleza; él es el vencedor del caos. El hombre se somete a él porque comprende que no es nada frente al poder y a la sabiduría de Dios, que ha realizado el milagro de la creación y ejerce su imperio sobre Behemoth y Leviatán así como sobre la tempestad y el tiempo.

A la vez, la profecía de Israel se apartaba de la visión inmanente e histórica del futuro. Ciertamente, el profeta conocido como Deuteroisaías podía aún presentar al rey persa Ciro, una persona históricamente identificable, como el salvador designado por Dios. Pero incluso en este caso se ha mudado la perspectiva, pues Israel, el siervo de Dios, no sufre por su culpabilidad histórica sino en pro de un orden universal nuevo, que sólo se puede describir a base de alusiones míticas. Ezequiel pergeña el templo futuro de Israel aplicando medidas de la especulación mítica y cosmológica. Finalmente, en los llamados apocalipsis de Isaías y Zacarías (Is 24-27 y Zac 9-14), que surgieron en el s. V a. C. o poco después, y en el Tritoisaías, está ya completamente desarrollada una concepción mitológica del futuro, que habría de ser característica de la teología apocalíptica.

Los antecedentes histórico-religiosos de esta eclosión de tradiciones míticas eran múltiples. Tanto los mitos cananeos como las influencias orientales (del patrimonio babilónico y quizá iraní) debieron desempeñar en ella su papel. Lo decisivo es el cambio del pensamiento teológico que hizo posible la aceptación y elaboración de estos mitos dentro de un proceso sincretista, y de esta forma preparaba una nueva orientación teológica que debía configurar el pensamiento judío en la época helenística. El proceso de helenización aportó un elemento adicional al pensamiento apocalíptico, puesto que el contacto con el patri-

monio mítico tradicional del museo helénico dio lugar a la formación de estructuras teológicas que tienen muchos paralelismos dentro del Helenismo.

Los rasgos más importantes del género apocalíptico en la época helenística se pueden caracterizar de la manera siguiente:

1) Los conceptos de caos y creación son dominados de manera creciente por ideas de las mitologías orientales. La creación es al mismo tiempo lucha y superación de poderes caóticos; en las teogonías griegas se encuentran concepciones semejantes.

2) De acuerdo con estas ideas, el futuro se contempla como una nueva creación cósmica. La renovación no viene de un cambio de los acontecimientos históricos sino de una revolución dramática y catastrófica que tiene lugar tanto en el ámbito celestial como en el terrenal. En la época helenística tardía y en la romana, se unen a la imagen de la catástrofe del final de los tiempos diversas especulaciones astrológicas.

3) Se impone una visión dualista en el ámbito de los hombres y en el del cosmos. En ambas esferas se hallan en pugna dos fuerzas diametralmente opuestas: Dios y Satán; ejércitos celestes de ángeles buenos y malos; sobre la tierra, los elegidos y los ateos; en el corazón del hombre, las fuerzas buenas y las malas.

4) La visión del presente es pesimista. En la versión antigua del mito de la venida de los hijos de Dios a las hijas de los hombres tal como aparece en Gén 6,1 ss la narración ha sido «domesticada» históricamente: es un acontecimiento prediluviano que convierte al mundo en merecedor de un castigo aniquilador. En la apocalíptica este mito llega a ser símbolo del triunfo del mal en el presente, símbolo que reaparece una y otra vez en el género con nuevas variantes.

5) El hombre aparece frente a Dios no sólo como más pequeño, más débil y más desprotegido, sino como fundamentalmente imperfecto, ya que está ligado a una existencia corporal y sujeto a las vicisitudes de la historia. Sólo la supresión de estas ataduras puede traer la salvación, que de ningún modo ha de conseguirse por la realización de las aspiraciones humanas dentro del ámbito de las ligaduras.

6) La idea de la misión profética se democratiza: el siervo de Dios que, en cuanto profeta, representa a la divinidad ante el mundo, ya no es una persona individual, sino Israel, en cuanto pueblo elegido. Las tareas y las promesas encomendadas a los profetas se transfieren a Israel. La conciencia de la elección se modifica así de manera decisiva. En el Deuteroisaías o en el Libro de Daniel el pueblo elegido está destinado a convertirse en juez y soberano del mundo, pero ahora el cumplimiento de esta espe-

ranza se transfiere necesariamente a una edad nueva que ha de sobrevivir cuando concluyan todas estas experiencias históricas.

7) Se rompe la conexión entre «nación» y «pueblo elegido». La misión profética sólo puede ser desempeñada por los miembros del pueblo que mantienen la fidelidad a Dios y siguen sus mandamientos, mientras que los malhechores e impíos del pueblo incurrirán en castigo.

8) La creencia en la resurrección individual y en la inmortalidad se extienden cada vez más. Las concepciones e ideas en torno al infierno y al castigo, estrechamente relacionadas con las anteriores (cf. § 4,2 d), se toman del pensamiento griego. Ambas eran extrañas en la antigua tradición de Israel.

9) La teología de la historia es reemplazada por la «sabiduría». En adelante ya no es posible el conocimiento de la situación propia de cada individuo o partir de las experiencias políticas de la historia de la nación. Por el contrario, la comprensión de la situación del hombre y la doctrina sobre el comportamiento correcto dentro de un mundo dominado por el mal, sólo encuentran su fundamento en la intelección de realidades cósmicas más profundas. La «filosofía» y la «gnosis» son las consecuencias lógicas del pensamiento apocalíptico y hacen claramente su aparición en el judaísmo al comienzo de la época romana (cf. *infra* § 5, 3 e y § 6,5 f).

Se conoce muy poco en la época helenística primitiva sobre los grupos religiosos entre los que se extendían estas concepciones apocalípticas. Los libros en los que aparecían por primera vez estas ideas (Déutero y Tritoisaías, Ezequiel, los apocalipsis de Is 24-27 y Zac 9-14) eran escritos reconocidos comúnmente y pertenecían al patrimonio tradicional de todo el pueblo, lo mismo en Jerusalén que en Babilonia y Alejandría. El libro de Ezequiel ejerció una influencia muy marcada en la reordenación del culto del templo después del exilio. Por consiguiente, es muy posible que hubiera gente inclinada hacia estas ideas incluso en los círculos de los sacerdotes, que fueron rechazadas más tarde por los saduceos después de la rebelión de los Macabeos. Pero es sintomático que los más antiguos fragmentos apocalípticos se transmitieran en el interior de los libros proféticos. Los representantes de las concepciones apocalípticas pues debían pertenecer a aquellos círculos que apelaban a la tradición profética y la continuaban. Aunque no conocemos nada sobre la estructura constitutiva de esos círculos, el resultado de su actividad —la colección de libros proféticos con intercalaciones apocalípticas— habla con suficiente claridad de su existencia.

Los *hasidim,* los principales responsables del levantamiento contra los helenistas, no brotaron simplemente con motivo del intento de helenización del culto, sino que debieron tener una historia previa, aunque no fuese precisamente la de una comunidad rígidamente organizada. Ellos cultivaban las ideas apocalípticas como se demuestra por el libro de Daniel, que fue escrito (al menos en sus partes principales) durante la rebelión de los Macabeos y puede caracterizarse como la exposición de las experiencias y esperanzas de los rebeldes. El autor no anhela ninguna solución política, sino que espera una intervención de Dios que haga brotar una época nueva, en la que el pueblo de los elegidos (simbolizado en la figura del Hijo del hombre), habría de ser el justo soberano de los pueblos. No hace falta mucho talento para caer en la cuenta que la instalación de la soberanía asmonea no podía ser aceptada por los partidarios del *Libro de Daniel* como el cumplimiento de esas expectativas. La apocalíptica se apartaba de la realidad porque lo que se proclamaba como cumplimiento de la historia no podía competir con las exigencias de sus expectativas. Si el movimiento de los *hasidim* quería sobrevivir tenía que constituirse como secta, es decir, en oposición a la religión oficial del templo de los asmoneos. A partir de este momento, las concepciones apocalípticas sólo podían tener vida en sectas como la de los esenios, los fariseos, los cristianos, y de forma radical en la gnosis en la cual el rechazo de la historia se convirtió en un principio metafísico.

c) *Los esenios*

Para 5.2 c: Textos

G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English* (2 ed.; Harmondsworth: Penguin, 1975);

E. Lohse, *Die Texte aus Qumran, hebräisch und deutsch* (2 ed.; München: Kösel, 1971);

A. Adam y Ch. Buchard (eds.), *Antike Berichte über die Essener* (KIT 182; Berlin: De Gruyter, 1972),

Para 5.2 c: Estudios

F. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies* (rev. ed.; Garden City: Doubleday, 1961);

J. A. Fitzmyer, *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (London: Chapman, 1971);

G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective* (ed. rev.; Philadelphia: Fortress, 1981);

K. Schubert, *The Dead Sea Community. Its Origins and Teachings* (New York: Harper, 1959);

H. Ringgren, *The Faith of Qumran* (Philadelphia: Fortress, 1963);

B. Gartner, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament* (SNTSMS 1; Cambridge: Cambridge University, 1965);

D. Mendels, *Hellenistic Utopia and the Essenes:* HTR 72 (1979) 207-22;

R. de Vaux, *Archaelogy and the Dead Sea Scrolls* (New York: Oxford University, 1973);
J. A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study* (SBLSBS 8; Missoula, MT: Scholars Press, 1975);
A. González Lamadrid, *Los descubrimientos de Qumrán,* Madrid, Marova, 1964.

La secta de los esenios era conocida desde hacía tiempo a través de los relatos de Filón (*Quod omn. prob. lib.* 75-91), de Josefo (*Bell.* 2, 119-161, etc.), de Hipólito (*Refutatio* 9, 18-28) así como por algunas observaciones de Plinio y de Dión Crisóstomo. Pero sólo desde el descubrimiento, en los últimos decenios, de los manuscritos de Kirbet Qumrán, en el Mar Muerto, y desde las excavaciones de la ruinas de la colonia esenia allí asentada pudieron entenderse bien las antiguas referencias, y enfocar correctamente nuestra información. No cabe ninguna duda sobre la identidad de la secta de Qumrán con los esenios de las fuentes antiguas. Se puede reconstruir con bastante aproximación la historia de la secta y, por otra parte, el pensamiento y las concepciones de los esenios son ahora, gracias al importante hallazgo de manuscritos, más conocidos que las ideas de cualquier otro grupo judío de aquella época.

Los esenios salieron de los círculos de aquellos *hasidim,* cuya protesta contra la helenización del culto condujo en Jerusalén al levantamiento de los Macabeos, y cuyo apoyo prestó a este levantamiento la fuerza de un movimiento religioso (cf. *supra* § 5,1 c). Cabe pensar perfectamente que estos círculos sacerdotales de los *hasidim,* que más adelante habían de marchar al exilio formando la secta esenia, apoyarían la rebelión precisamente por su protesta contra el nombramiento de un sumo sacerdote (Menelao) no sadoquita, pues la firmeza de su adhesión a las pretensiones legítimas de esta estirpe para el cargo de supremo sacerdote condujo a la ruptura posterior con los gobernantes asmoneos de Jerusalén. Esto ocurrió con toda probabilidad cuando el asmoneo Simón usurpó para él y sus descendientes el cargo de sumo sacerdote (140 a. C.; cf. *supra* § 5,1 d). Lo que los textos de Qumrán dicen sobre el sacerdote sacrílego se ajusta perfectamente a Simón (es menos convincente la aplicación a Jonatán). A él se refieren los textos esenios cuando le reprochan (especialmente en el *Comentario a Habacuc*) que se había hecho con el poder a base de violencia y falta de escrúpulos, que perseguía al Maestro de justicia (o mejor al «Maestro justo») fundador de la secta, que se enriquecía haciendo injusticias y que seducía al pueblo para construir el nuevo sistema estatal apoyándose en la sangre y en la mentira. También se alude con complacencia al fin de Simón, asesinado en medio de una orgía.

Las instalaciones casi conventuales de Qumrán, en el extremo noroeste de Mar Muerto, fueron construidas por los esenios en su exilio «en el desierto», en un lugar donde había existido una antigua fortificación israelita, largo tiempo derruida. Según los hallazgos arqueológicos, la primera construcción esenia procede de poco después de la mitad del s. II a. C. Estas instalaciones duraron más de dos siglos, incluyendo una gran interrupción (los edificios fueron destruidos por un terremoto en el año 31 a. C., y reconstruidos varios decenios más tarde), hasta la guerra judía, en la que fueron conquistadas y destruidas por los romanos (68 d. C.). Las instalaciones comprenden un gran edificio principal (una planta cuadrada de 37,5 m.) con salas comunes, escritorio y, al lado, un refectorio (4,5 × 22 m.) junto con un salón para reuniones. En el edificio principal y en los alrededores había varias cisternas con canales y estanques que podían utilizarse para el riego. Tenían suficiente agua como para abastecer a varios cientos de personas durante el estiaje. En las excavaciones se han encontrado además, cerca del edificio principal, los restos de otras construcciones que servían para fines agrícolas, almacenes, talleres, dos molinos, un cementerio grande y dos pequeños con unas 1.200 tumbas y, sorprendentemente, huesos de animales enterrados cuidadosamente. Los manuscritos proceden de una serie de cuevas próximas. Se trata, sin duda, de la biblioteca, puesta a buen recaudo en estas cuevas al principio de la guerra judía.

La comunidad esenia de Qumrán se consideraba a sí misma como el verdadero pueblo de Dios de la nueva alianza de los últimos días. La colonia del Mar Muerto debería dar a los miembros de la comunidad la posibilidad de vivir esta convicción de manera adecuada. Lo esencial era el deseo de realizar y de mantener la purificación cultual de la comunidad. Para ello lo fundamental era la interpretación de la ley para la cual la comunidad se apoyaba en su fundador, el Maestro justo. Este era sacerdote y como tal intérprete auténtico de la ley. Los nuevos miembros de la comunidad se obligaban expresamente a la observancia de todo aquello que había sido revelado a los sacerdotes sadoquitas. Después de la muerte del fundador, la dirección de la comunidad continuó estando también en manos de los sacerdotes. A la pureza del culto pertenecía la observancia de las normas rituales prescritas por la ley. En relación con estos intereses los esenios mantenían también varias instituciones especiales, como por ejemplo el uso de un calendario solar, calculado de tal manera que las fiestas del año litúrgico jamás cayeran en sábado. La misma importancia tenía la promesa de ser absolutamente veraces y leales en el comporta-

miento moral. Las disposiciones y normas se hallan compiladas en la *Regla de la comunidad,* que se ha conservado hasta nosotros (1QS); este escrito se refiere a los miembros de pleno derecho que vivían permanentemente en la comunidad de Qumrán, a la cual sólo pertenecían hombres que se obligaban al celibato. Otra regla de la comunidad, conocida ya a través de manuscritos medievales, el así llamado «Documento de Damasco», tenía vigencia probablemente para los miembros de la secta que vivían dispersos en diversas localidades del país, y que se podían casar y llevar una vida civil normal.

El sentido de estos preceptos para mantener la pureza queda claro solamente cuando se tiene en cuenta la orientación escatológica fundamental del pensamiento de la comunidad. Esta firme observancia de la ley no nacía simplemente de una postura religiosa conservadora. Los esenios se consideraban como el verdadero pueblo elegido, que debía desempeñar un papel decisivo en las luchas del final de los tiempos que se avecinaban. Tenían que estar en todo momento dispuestos para la lucha de los hijos de la luz contra los de las tinieblas. Seguramente influyeron las concepciones veterotestamentarias de la guerra santa en el ideal de la pureza ritual de los miembros de la comunidad: tales miembros eran «soldados» en la guerra santa de Dios y por consiguiente seguían todas las reglas veterotestamentarias al caso, incluso la abstención de relaciones sexuales. En un escrito de la secta, el *Rollo de la guerra* (1 QM), se describe hasta en los menores detalles la formación del orden de batalla para el último encuentro decisivo. También se podía percibir en la vida de la comunidad su conciencia escatológica. La comunidad anticipaba en su vida presente el futuro prometido al verdadero pueblo de Dios; incluso en su presente mismo eran ya este pueblo de Dios, templo de la divinidad. La comunidad de bienes y la pobreza personal de todos los miembros de pleno derecho —todo el que entraba en la congregación debía traspasar a la comunidad todo su patrimonio— representan la plenitud de los tiempos mesiánicos, en los que no existe ninguna diferencia entre rico y pobre. En las comidas comunes que tienen lugar cada día, se refleja el orden y la liturgia del banquete mesiánico. La interpretación de la escritura de los esenios era también escatológica, según los ejemplos que se han conservado en varios comentarios (cf. *Comentarios a Habacuc,* 1 Qp Hab, y a *Nahum,* 4 Qp Nah). El método hermenéutico llama la atención porque no procede alegóricamente, sino que identifica directamente los diversos pasajes de la escritura con acontecimientos del presente, del futuro o del pasado inmediato.

Las concepciones teológicas de los escritos del Mar Muerto son totalmente apocalípticas. Sin duda la secta continuaba así la antigua teología apocalíptica de la época posterior al exilio y especialmente la de los *hasidim* (el libro de Daniel pertenece a los libros leídos y copiados repetidas veces por los esenios), y la desarrolla de una manera que es característica de la época helenística tardía. Los esquemas teológicos son rígidamente dualistas, aunque no se trate de un dualismo entre el mundo material e inmaterial, sino —esto es, asimismo, característico del pensamiento del Helenismo tardío— de un dualismo de poderes que dominan tanto el mundo terreno como el celestial. Luz y tinieblas, Dios y Belial, el espíritu de la verdad y el de la mentira se contraponen tanto en la esfera celestial como en la terrena. Entre ambos existe una enemistad irreconciliable, pues se trata de antagonismos fundamentalmente místicos, anclados en tiempos inmemoriales. Estrechamente unido a estas concepciones aparece un rígido determinismo. Las generaciones de los hijos de la luz y de las tinieblas han sido predeterminadas por Dios. Cuando alguien ingresa en la comunidad no se convierte de las tinieblas a la luz, sino que es instruido sobre su destino, a saber, que forma parte, en virtud de su origen, de los hijos de la luz con los cuales Dios ha renovado su alianza. Esta consideración pertenece al conocimiento secreto (a los «misterios») de los sabios de la comunidad, en el que son instruidos los miembros.

Pertenece también a la sabiduría especial de la comunidad esenia la comprensión del futuro, pues con ello se ilumina inmediatamente la configuración de la vida presente. Especialmente sorprendente son las concepciones mesiánicas. La comunidad aguarda la llegada de varias figuras «mesiánicas», es decir, legitimadas oficialmente por Dios: el profeta escatológico, el rey mesiánico de la casa de David, y el sacerdote mesiánico de la casa de Aarón. Debemos señalar que el Maestro Justo, el fundador de la comunidad, no se encuentra entre las personas mesiánicas (en los escritos de Qumrán no se halla en este punto un paralelismo con Jesús ni una doctrina de la «segunda venida»). Entre las diversas figuras mesiánicas ocupa la preeminencia el mesías sacerdotal. Pero basándose en los textos de Qumrán no se puede hablar «*del Mesías*». Después de todo, en el centro de la expectativa apocalíptica está el pueblo de los elegidos y no una figura mesiánica individual. Estrechamente unido con el conocimiento del futuro se halla el conocimiento de los ángeles, de los espíritus y los demonios cuya actuación está en relación directa con los designios y acciones de los hombres, tanto de los elegidos como de los impíos. Los escritos de Qumrán conocen todo un ejército de espíri-

tus y de ángeles buenos y malos. No se trata de mediadores entre Dios y el hombre, sino de potestades que operan tanto en el reino de lo terreno como en el celestial, cuya actividad es análoga a los acontecimientos escatológicos del mundo de los humanos. En la utilización del vocablo «espíritu», en los textos esenios no es posible, a veces, distinguir si se trata del pensamiento de Dios, de una figura angélica o del espíritu humano. Los ángeles se hallan divididos en dos ejércitos enfrentados. Por una parte, la hueste de los ángeles buenos con el «príncipe de la luz» o el «ángel de Dios» o el «espíritu de la verdad» a la cabeza. A veces se nombran a diversos ángeles por su nombre, por ejemplo a Miguel, y se presupone que el ejército angélico está estructurado jerárquicamente. Su cometido consiste en servir a Dios en el cielo y en la lucha contra los ángeles del mal, y la comunidad de los elegidos participa en ambas funciones. Por la otra, nos encontramos con el «ángel de las tinieblas» (llamado generalmente Belial, y también ángel de la «enemistad» —«enemigo»— = hebr. *mastema*), con su ejército. Belial es tanto el adversario de Dios como el tentador. Sus ángeles o espíritus (los ángeles caídos de Gén 6) se llaman «espíritus del mal» o «espíritus del error». Provocan el pecado del pueblo e inspiran el mal a aquellos que pertenecen al reino de Belial. Este y sus espíritus pueden aparecer también como los ángeles castigadores.

Precisamente en angelología y en demonología las concepciones de los textos de Qumrán oscilan curiosamente entre la mitología y la psicología. De acuerdo con la conciencia escatológica de la comunidad los ángeles son potestades cósmico-mitológicas enzarzadas en una batalla irrefrenable. Pero estos seres aparecen también en el ámbito de la piedad individualizada como potencias que ayudan o seducen, o en la forma de inclinaciones del corazón humano. Con ello queda indicado que los esenios no sólo se preocupaban del mantenimiento de la pureza de su comunidad, en cuanto pueblo elegido por Dios para el fin de los tiempos, sino que acentuaban también intensamente los problemas de la experiencia individual de la piedad. El libro de los salmos de la secta (*Hodayoth*, 1 QH) rinde un elocuente testimonio de ello. Habla de la experiencia de la nulidad del hombre y de su dependencia de la misericordia de Dios; de hombres cuya carne sólo es polvo y cuyo corazón es de piedra hasta que Dios «grabe acontecimientos de eternidad en el corazón humano». Los salmos insisten en la confianza en Dios, en la fidelidad eternamente duradera de la divinidad para con los piadosos, ideas que pueden interpretarse como expresión de una conciencia de inmortalidad. En cualquier caso, Josefo atribuye tal creencia a los esenios. Después

de la destrucción de Qumrán por los romanos, los esenios desaparecieron de la historia. La escuela farisaica que, después de la destrucción de Jerusalén fue decisiva en la reconstrucción del judaísmo, no compartió las doctrinas especiales de los esenios. Sin embargo, el judaísmo farisaico, y todavía más el cristianismo, adoptó muchos elementos doctrinales de la apocalíptica, que habían continuado desarrollando los esenios durante la época helenística siguiendo la tradición de los *hasidim*.

d) *Los fariseos*

Para 5.2 d

J. Neusner, *From Politics to Piety· The Emergence of Pharisaic Judaism*, Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1973;

Id., *The Rabbinic Tradition about the Pharisees before 70* (3 vols.), Leiden: Brill, 1971;

L. Baeck, *The Pharisees and Other Essays* (reimp. con una introducc. de K. Stendahl), New York: Schocken, 1960;

L. Finkelstein, *The Pharisees The Sociological Background of Their Faith* (2 vols.), Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1962;

R. T. Herford, *The Pharisees*, Boston: Beacon, 1962;

L. Baeck, *Paulus, die Pharisaer und das Neue Testament*, Frankfurt: Ner-Tanid, 1961.

Nuestro conocimiento de la secta de los fariseos (probablemente = «los separados», aunque no es segura la interpretación) y de su evolución en la época precristiana y protocristiana es bastante limitado. Como no se les puede atribuir con seguridad ni uno siquiera de los escritos de la época que se nos han conservado (algunos especialistas consideran los *Salmos de Salomón* como fariseos), estamos supeditados, casi totalmente, a fuentes que proceden del último decenio del s. I d. C. como son los evangelios, los datos del historiador judío Josefo y lo que se ha conservado en la tradición rabínica, sobre todo en el Mishná. Estas tres fuentes son, cada una en su estilo, tendenciosas. Los evangelios contienen tradiciones que se originaron en la secta de los partidarios de Jesús, que no mantenían una actitud amistosa hacia los fariseos. Josefo intenta demostrar que los fariseos, como antecesores del nuevo judaísmo que se estaba constituyendo después de la guerra judía, formaban un movimiento religioso que gozaba siempre del apoyo popular y que apenas tomaba parte en los movimientos políticos radicales que condujeron a la insurrección judía. Las tradiciones rabínicas, que fueron fijadas por escrito mucho más tarde, contienen ciertamente abundantes tradiciones antiguas farisaicas, pero todavía está en sus comienzos un análisis crítico e histórico-formal de este material. Aparte de eso, el movimiento rabínico sólo cultivó las tradiciones de una parte del legado farisaico, es decir, las de la escuela de Hillel.

Los fariseos nacieron del movimiento de los *hasidim* que en el s. II a. C. eran el principal apoyo de la rebelión macabea. En lo que se refiere a su origen tenían, pues, una gran afinidad con los esenios. Pero, a diferencia de ellos, no se separaron de la vida política del pueblo judío durante la época de los asmoneos, sino que intentaron reforzar su posición y aumentar su influencia. Tampoco eran un movimiento sacerdotal sino de laicos —un sacerdote no podía ser rabino—, y no compartían la pretensión esenia de hallarse en posesión de la auténtica tradición sacerdotal, protestando contra la ilegítima usurpación del sumo sacerdocio por parte de los asmoneos, es decir, no se hallaban en una oposición directa contra el poder establecido. No es seguro que los fariseos entraran en conflicto en los últimos decenios del s. II a. C. con el asmoneo Juan Hircano, puesto que el relato de Josefo (*Ant.* 13,288 ss) es en este punto muy discutible, pues la tradición rabínica asocia la misma información con Alejandro Janneo. Josefo presupone (*Bell,* 1,113 y *Ant.* 13,403 ss) que los fariseos pertenecían, de hecho, a los perseguidos por Janneo, pero en ninguna parte dice expresamente que los ochocientos crucificados por aquel fuesen fariseos. No es posible, pues, hacerse una idea cabal del tipo de relaciones de los fariseos con los primeros asmoneos. De todos modos las pocas noticias conservadas se explican perfectamente si se supone que los fariseos eran un movimiento político bien organizado. Esto es por completo evidente en las noticias sobre la función que desempeñaban en la época de Alejandra, la viuda de Janneo, quien entre el 78 y el 69 gobernó, por lo visto con gran habilidad, el estado judío. Durante estos años, los fariseos dirigieron la política y procedieron sin piedad contra los consejeros del rey fallecido Alejandro Janneo (Josefo, *Bell.* 1, 107-115; *Ant.* 13, 399-418). Herodes el Grande se entendió al principio con los fariseos en la medida de lo posible, pero más adelante tuvo con ellos conflictos —los fariseos intentaron claramente intervenir en las intrigas palaciegas contra el anciano rey— e hizo ajusticiar a una serie de ellos. Así terminó la época en la que este grupo político-religioso de laicos, juristas y escrituristas aparecieron como factor de poder político.

En tiempos de Jesús y de las primeras comunidades cristianas de Palestina —esta es la imagen del antiguo material de las fuentes conservadas en los evangelios— y en los relatos normales de Josefo sobre el carácter del movimiento farisaico (*Bell.* 2, 162-164; 166; *Ant.* 13, 12-17 171 s) aparecen los fariseos como un grupo que pretendía única y exclusivamente la realización de fines religiosos. Es acertado atribuir sustancialmente esta transformación del fariseísmo a la influencia de Hillel, cuyos discípu-

los y sucesores tomaron la dirección del judaísmo, después de la catástrofe de la guerra judía, de mano de los discípulos de su adversario Shammai. Hillel (hacia 50 a. C.-10 d. C.) era un jurista judío de Babilonia que fundó en Palestina una escuela rival a la de Shammai. En las numerosas tradiciones rabínicas en las que se enfrentaban Hillel y Sahmmai, el primero aparece como el maestro popular, liberal y paciente, mientras que el segundo, riguroso y colérico, insiste en una interpretación elitista de la ley. Lo esencial es que Hillel, por medio de su método de interpretación, desligó la observación de la ley del marco cultual y la trasladó al ámbito cotidiano; con otras palabras: puso los fundamentos para una democratización de la ley (cf. *infra* § 6,6 f).

El hecho de que Hillel procediera de la diáspora judía contribuyó ciertamente a una evolución dentro del fariseísmo que le permitió convertirse en un movimiento religioso que podía subsistir de hecho sin el culto del templo, que se helenizó notablemente, y se abrió por completo a las ideas religiosas populares. Sin embargo, las esperanzas apocalípticas y mesiánicas de los fariseos no son sencillamente una parte de tales concepciones populares, sino una herencia del antiguo movimiento de los *hasidim*. Pero en contraposición con la revolución hasídica y con la fase política anterior del fariseísmo, a partir de Hillel no se asoció ya el cumplimiento de la esperanza apocalíptica con la realización de metas políticas. La expectación se hallaba completamente viva entre los fariseos de la época de Jesús y, más tarde, en el judaísmo rabínico, pero estaba unida al cumplimiento de la ley por parte de Isarael. La idea de que el destino y el futuro del hombre y del pueblo dependa del cumplimiento moral y ritual de la ley es típicamente helenística, lo mismo que la suposición de que esta manera de actuar puede aprenderse. Así llegó a nacer en el judaísmo farisaico la «escuela» y la tradición interpretativa transmitida de maestro a discípulo dentro de una institución religiosa central. Esta función era análoga a la «escuela» dentro de la evolución filosófica de las épocas helenística y romana. Josefo no está, pues, en absoluto descaminado cuando presenta a los fariseos como a una secta filosófica. El establecimiento de cadenas de tradiciones relacionadas con maestros particulares, el cultivo de la relación maestro-discípulo, la designación de la doctrina como sabiduría o filosofía, todo esto es típicamente helenístico. También la terminología de las escuelas farisaicas está llena, tal como lo demuestran los escritores rabínicos, de ideas filosóficas griegas.

El llamado liberalismo de los discípulos de Hillel no es otra cosa que la atractiva doctrina de que el cumplimiento de la antigua ley de Moisés también es posible en las condiciones diferen-

tes de una época nueva. Los fariseos no querían, pues, de ninguna manera dificultar el cumplimiento de la ley, más bien trataban con su interpretación de posibilitar este cumplimiento en función del futuro reino de Dios. El método de esta interpretación era la *halachá* («cómo debe uno comportarse»), es decir, la discusión de las razones en pro y en contra en relación con el cumplimiento conveniente de la ley en una época nueva. Este método hermenéutico parte ciertamente del presupuesto de que lo que se escribió en otros tiempos se compuso con la intención de que fuera válido en una nueva época. Esto responde enteramente al espíritu del Helenismo; la interpretación estoica de Homero por medio de la alegoría se basa en presupuestos similares. Tanto en un caso como en otro, la consecuencia natural eran las exageraciones y las sutilezas de interpretación, pues no se podía admitir que la fijación escrita de la tradición del pasado no se pudiera aplicar, tanto de manera global como en detalle, a los problemas de la vida del presente. Las antítesis de Jesús en el sermón de la montaña («habéis oído que se dijo a los antiguos... pero yo os digo») están en abierta oposición con eta interpretación de la ley.

Otro elemento helenístico dentro del fariseísmo religioso es el individualismo. La disociación del cumplimiento de la ley respecto al culto del templo y a la relación directa con la comunidad cultual permitía al individuo cumplir la ley dentro de la sociedad no judía, ya que podía aprender a diferenciar, en la vida cotidiana, entre lo puro y lo no puro. Esto se convertía en la tarea específica del individuo a través de la cual se apropiaba él mismo la justicia de Dios que originariamente había sido prometida a Israel como conjunto. Se comprende lógicamente que el individuo podía gloriarse también de este cumplimiento de la ley. Consecuentemente, la idea de retribución y de castigo así como la esperanza de la resurrección y la idea del juicio de los fariseos se entendía de manera individual y era así paralela a la idea griega de la inmortalidad y del juicio de los muertos. Otro rasgo de la piedad helenística, cuya analogía judía nació también dentro del fariseísmo, es la mística. En la situación actual de la investigación no se puede decidir en qué medida la mística rabínica más tardía (la cábala) y el movimiento gnóstico se remontan a unos inicios que se podrían encontrar en el judaísmo farisaico. De todas las maneras, Pablo, un antiguo fariseo, nos remite a su propia experiencia del «viaje celestial del alma».

Por lo que se refiere a la organización de los fariseos, hay que precaverse de describirla como «secta». Parece ciertamente que los fariseos se reunían para celebrar comidas comunes, pero nada

se sabe sobre la liturgia de tales comidas ni tampoco si existían ritos y reglas de iniciación para una vida común. Las diferencias con los esenios son suficientemente claras. Los fariseos eran más bien una asociación informalmente unida por intereses comunes, cuya única institución era la escuela, en la cual los jóvenes recibían sus enseñanzas como en una escuela de filósofos. Tras la catástrofe de la guerra judía, la reorganización del judaísmo partió, también de acuerdo con el espíritu y la tradición del fariseísmo, del modelo institucional de la escuela, que había de ser típica del judaísmo rabínico (§ 6,6 f)

e) *La teología sapiencial*

Para 5.2 e

G. von Rad, *Wisdom in Israel,* Nashville: Abingdon, 1972;

H Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit Studien zu den Spruchen Salomos und dem Buche Hiob,* Tübingen· Mohr/Siebeck, 1958;

B. L. Mack, *Logos und Sophia Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum* (SUNT 10), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973;

F Christ, *Jesus Sophia* (AThANT 57), Zürich: Zwingli, 1970;

R. L. Wilken (ed.), *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity,* University of Notre Dame Center for the Study of Judaism and Christianity in Antiquity 1; Notre Dame: University of Notre Dame, 1975.

La predecesora de la teología sapiencial de la época helenística es la sabiduría experimental de Israel. Estas tradiciones sapienciales existían en Israel en la época anterior al exilio igual que en otros pueblos de la antigüedad, de forma que se puede hablar de un fenómeno internacional. El tesoro de estas tradiciones surgió de la experiencia de generaciones en los diversos aspectos de la vida, como eran la familia, el oficio, la posición social y la actividad política, así como la observación de los fenómenos de la naturaleza. Según la tradición, los autores originarios y los transmisores de esta sabiduría eran dioses o personajes míticos, a veces hombres o soberanos de otras épocas. En Israel era éste el caso de Henoch o Salomón. Por su unión con tales personajes la sabiduría aparecía a menudo con la pretensión de proceder de una revelación, ya fuera de una época mítica primitiva, o a través de una persona histórica a la que se le atribuyera unas dotes divinas extraordinarias (Salomón). La transmisión de la sabiduría requería tradiciones muy consolidadas y descansaba sobre el buen oficio del maestro de la sabiduría, a través del cual se continuaba transmitiendo. En Israel hay que ver los comienzos de esta institucionalización de la tradición sapiencial verosímilmente en época de Salomón. Las observaciones recogidas se ordenaron en listas y en catálogos onomásticos. A veces estas series se mantu-

vieron a través de los siglos y volvieron a aparecer en textos posteriores apocalípticos y gnósticos, dentro de especulaciones cosmológicas o de cálculos escatológicos. En su contexto originario, la confección de este material perseguía unos intereses completamente prácticos como eran la instrucción de los funcionarios, las recomendaciones profesionales y la formación de la persona en orden a superar los problemas de la vida y de la convivencia humana. Igual que en Grecia, en Israel se ponía también el acento en el reconocimiento de la justa medida.

Con la ruptura de los presupuestos políticos y sociales tradicionales ocasionada por el exilio, a la sabiduría le correspondió una función completamente nueva. Hasta la época de la historiografía deuteronomística, la tarea de la profecía y de la elaboración histórico-religiosa de las experiencias históricas del pueblo había consistido en defender la esfera del orden político y social contra la amenaza de poderes fatídicos. El convencimiento creciente de la utilidad de estos esfuerzos exigía una nueva respuesta por parte de las tradiciones sapienciales. La sabiduría no era simplemente una constatación de lo que cada uno ya sabía. Su intención era más bien hacer al mundo transparente, ordenarlo y superar el permanente caos amenazador. Pero en la sabiduría el principio fundamental del orden no se encontró en la reflexión retrospectiva sobre la experiencia histórica, sino en la contemplación de la creación, en los fenómenos de la naturaleza y en las experiencias humanas de validez universal ancladas en tiempos inmemoriales. De este modo la sabiduría puede recurrir a unos fundamentos de sí misma que se hallan sujetos a las contingencias de la historia. El hombre puede orientarse en la sabiduría, aun cuando la historia de la salvación no confirme lo que ha prometido. Igual que la apocalíptica, hermana gemela de la sabiduría, el pensamiento sapiencial podía invocar épocas inmemoriales y la creación. Los comienzos de la teología sapiencial son por eso muy afines a los del género apocalíptico. Hasta más adelante no se separan sus caminos continuando todavía, durante mucho tiempo, las uniones esporádicas. En la apocalíptica se unía la orientación hacia la creación y los tiempos primitivos con las nuevas experiencias y esperanzas históricas de un resto escogido del pueblo de Israel. La sabiduría sapiencial por su parte se refería consecuentemente a la experiencia del individuo y configuraba el ideal del piadoso —o del sabio, o del filósofo— con una cosmovisión universalista del Helenismo.

La «sabiduría» no permaneció sólo como una perspectiva de la creación, sino que personificada llegó a ser incluso el plan mismo de la creación y, finalmente, como figura mítica, la me-

diadora de esa creación. En el fondo es indiferente si esa transformación ocurrió gracias al nacimiento de unos pensamientos míticos solapados o de la hipóstasis de una idea. Sería difícil demostrar —como se ha intentado— alguna vez que la imagen de la sabiduría celestial refleja una determinada deidad oriental (como Anat o Astarté), ya que sólo se podrían constatar unos pocos rasgos paralelos. En todo caso se podría pensar en la Isis egipcia de la época helenística tardía, la cual, más que otras deidades orientales, estaba unida con la sabiduría y con la creación del mundo. La sabiduría no ha sido creada por Dios, sino que salió de su boca y estaba ya antes del comienzo de la creación. Aparece como la consorte (*sýzygos*) de Yahvé. Como todas las cosas han sido creadas y conservadas por ella, tiene los rasgos de la reina del cielo. Ella garantiza el orden del mundo y lo preserva del caos.

Si el hombre quiere encontrarse bien en este mundo, no debe atender sólo a las enseñanzas de la sabiduría y seguir su voz Ante todo, debe reconocerse a sí mismo y su destino, el cual no se percibe a través de la historia, sino de la creación La pretensión de ser divino no tiene que ver nada con la pertenencia del hombre a un pueblo elegido, sino que se desprende de la creación del hombre a imagen de Dios; se funda, pues, en último término, en la divina esencia de la humanidad. La sabiduría habla al hombre refiriendose a su destino final, que es tan divino como su origen (cf. *Sabiduría de Salomón,* Filón; cf. *supra* § 5,3 e, f). De este modo el sabio y el justo son fundamentalmente, e incluso metafísicamente, diferentes del injusto. Al participar del origen divino, el sabio conoce el verdadero sentido del acontecer del mundo, que le conducirá a la justificación y vindicación finales, en contra de toda apariencia y a pesar del desprecio y de la persecución que tiene que padecer.

La sabiduría escéptica judía se resistió ante el mensaje de la teología sapiencial y, frente a ella, insistió en la falta de sentido del acontecer del mundo y en la caducidad del hombre El libro del Eclesiastés (*Qohelet,* cf. *infra* § 5,3 e) es el testimonio más palmario de esta actitud. Ciertamente se pueden observar y describir las conexiones de la naturaleza y sus procesos, pero de ahí no se deduce que tenga sentido este círculo sin fin de un eterno retorno. Si se considera el final de la vida humana y se sabe cómo el hombre debe, con la edad, aguantar la humillación de la decadencia de sus fuerzas, es absurdo asignarle un destino divino En este escepticismo no se puede enlazar la idea de Dios con la experiencia vital del individuo. Dios sólo se puede entender como el poder general del acontecer del mundo y del destino universal del género humano.

La teología sapiencial se defendió contra el escepticismo y contra las consecuencias morales que de él se derivaban uniendo la sabiduría con la ley. Lo que la sabiduría enseña es idéntico a lo que la ley de Israel exige. El cumplimiento de la ley es, pues, el único camino para el cumplimiento de la decisión divina respecto al hombre. Las enseñanzas de la sabiduría son precisamente aquello que pretendió siempre la antigua legislación de Israel. En este contexto las figuras de la historia de la salvación de Israel cobraban una nueva importancia. Se convirtieron en arquetipos y ejemplos de una vida vivida dentro de la sabiduría. Esta acentuaba sobre todo la fe inquebrantable en su destino, a pesar del persistente retraso en la confirmación de su fidelidad, pues esta situación es la normal en la vida del justo en el presente. La experiencia del sabio en el mundo es presentada como atemporal y de validez universal, lo que se ejemplifica, por ejemplo, eliminando los nombres propios al aducir ejemplos de la historia (*Sabiduría de Salomón*). Cuando Filón de Alejandría presenta a los patriarcas de Israel como prototipos del verdadero filósofo, no hace más que continuar directamente la tradición de esta teología sapiencial. El tema del origen divino del sabio y la oscuridad que rodea a su verdadero ser en este mundo —expresado en el mito de la sabiduría que vino al mundo y no encontró en él asiento— nos lleva directamente al pensamiento gnóstico (cf. *infra* § 6,5 f).

Dentro de la teología apocalíptica desempeñó también la sabiduría una importante función que, como es lógico, tiene otros acentos. La sabiduría sólo llega con la revelación: es un secreto que se desvela a través de visiones, fantasías, ensueños y arrobamientos (viajes celestes). A partir de esta idea de la sabiduría no puede tenderse ningún puente hacia la filosofía, pues para ello habría que dar por supuesto que la sapiencia es aprendible. La sabiduría apocalíptica piensa en categorías de mitos. La ciencia de las listas sapienciales se troca a menudo en narración mitológica. La «geografía» terrena y celestial de esta sabiduría es por completo mitológica. La visión del mundo del cristianismo primitivo recibió claramente su impronta mitológica de esta herencia. El conocimiento del mundo no se basa precisamente en la observación de la naturaleza y en la experiencia, sino en las visiones inspiradas de aquellas cosas del cielo y de la tierra que no son accesibles a la observación y a la experiencia. El sabio es un inspirado poseedor de secretos; sobre esta base descubre el futuro, instruye a otros sobre el pasado y cómo, a través de ambos, se realiza el presente. Una señal típica de esta concepción del sabio es la pseudoepigrafía: los escritos correspondientes aparecen bajo el

nombre de un sabio de la época anterior como Henoch o Daniel.

f) *Los samaritanos*

Para 5.2 f

F. M. Cross, *Aspects of Samaritan and Jewish History in the Late Persian Period*, HTR 59 (1966) 201-11;

R. J. Coggins, *Samaritans and Jews The Origin of Samaritanism Reconsidered*, Atlanta. Knox, 1975;

J. Bowman, *The Samaritan Problem Studies in the Relationship of Samaritanism, Judaism, and Early Christianity* (Pittsburgh Theological Monograph Series 4), Pittsburg, PA: Pickwick, 1975;

J. MacDonald, *The Theology of the Samaritans*, London· SCM, 1964;

H. G. Kippenberg, *Garizim und Synagogue Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramaischen Periode* (RVV 30), Berlin: De Gruyter, 1971,

M Gaster, *The Samaritans Their History, Doctrines and Literature*, London: The British Academy, 1925.

Hasta la conquista de Alejandro, la provincia de Samaría, llamada así por su capital, era el territorio de las tribus de Efraín y Manasés, y desde el punto de vista político y religioso era tan israelita como Judea y Transjordania. La ciudad de Samaría fue fundada por Omrí (878/7-871/70 a. C.), como capital del reino israelita del norte. Conquistada por los asirios en el 721 a. C. llegó a ser capital de una provincia que no abarcaba ciertamente todo el antiguo reino del norte, sino sólo las montañas de Efraín y los territorios limítrofes del norte, hasta el valle de Jezreel. Bajo la administración babilónica y persa esta situación no sufrió cambios substanciales. Después de la vuelta de los exiliados babilónicos, Jerusalén y Judea fueron sometidas al gobernador de Samaría; hasta Nehemías no consiguieron el estatuto de provincia independiente. Durante la época persa existía indudablemente una especie de rivalidad entre las dos provincias de Samaría y de Jerusalén. Pero en el aspecto religioso no tuvo esto, al parecer, ninguna importancia. A pesar de la deportación de una parte de la población del reino del norte por los asirios, la mayoría de los habitantes de Samaría eran israelitas que aceptaron también la reforma legal de Esdras, tal como lo demuestra el Pentateuco samaritano. En este sentido, a los samaritanos hay que tomarlos como «judíos». Existen también otros síntomas de las relaciones positivas de ambas partes del país; por ejemplo, había múltiples matrimonios entre las casas de los sátrapas samaritanos y los sumos sacerdotes de Jerusalén.

Después de la conquista de Alejandro Magno, la historia de Samaría comenzó a tomar un camino diferente al de Jerusalén. A

diferencia de ésta última, Samaría se rebeló contra la soberanía de Alejandro, cuando éste se hallaba en Egipto. Un general de Alejandro conquistó y destruyó la ciudad en el año 331 a. C., expulsó a la población y fundó en el emplazamiento de la antigua ciudad real de Israel una colonia militar macedonia. La población de Samaría huyó a Siquén y reconstruyó esta ciudad abandonada hacía 400 años, convirtiéndola en nuevo centro. Las excavaciones demuestran que al principio de la época helenística comienza en Siquén una nueva época arquitectónica, después de una interrupción secular. Estos samaritanos siquemitas erigieron su templo en un monte próximo, el Garizim. Este hecho no debería, sin embargo, producir de manera inevitable la ruptura de la comunión religiosa con Jerusalén, pues también existen testimonios de otros templos judíos similares: los tobíadas tenían su propio santuario en Transjordania y el sumo sacerdote expulsado de Jerusalén, Onías IV, fundó más tarde su propio templo en Leontópolis, en Egipto. De hecho no existe ninguna prueba de que la construcción del templo del Garizim fuese el motivo del cisma samaritano. Una serie de razones avalan más bien la idea de que los impulsos decisivos para la ruptura definitiva hay que buscarlos en los acontecimientos de la época de los asmoneos. En el año 128 a. C., Juan Hircano destruyó el templo de Garizim y 20 años más tarde conquistó y destruyó la ciudad de Samaría, anexionando así toda la provincia al reino asmoneo. Al mismo tiempo intentó someter a Samaría, al igual que a otras partes de su gran imperio judío, a la política religiosa de Jerusalén. Los samaritanos se opusieron a esta violenta política de unificación religiosa, pero no consiguieron oficialmente el reconocimiento como comunidad religiosa independiente hasta la conquista del país por los romanos. A partir de este momento, comenzó el desarrollo de una literatura samaritana propia (targumes samaritanos, más adelante también *midrashim*).

Las razones para consignar una fecha más tardía al cisma samaritano han resultado más convincentes sólo gracias a las nuevas investigaciones. El Pentateuco samaritano es idéntico al libro de la ley que quedó después de la reforma de Esdras. Su texto es más afín al usado en Jerusalén durante la época helenística que lo que se suponía hasta ahora. La investigación anterior había comparado el texto samaritano con el masorético que se remonta a la recensión textual babilónica, comprobándose una gran cantidad de variantes. Pero la mayoría de las peculiaridades del Pentateuco samaritano desaparecen en cuanto se le compara con el texto palestino encontrado en Qumrán. El estrecho parentesco entre los textos palestino y samaritano se percibe también en la

ortografía: ambos muestran ciertas peculiaridades ortográficas que corresponden al uso establecido en el s. II a. C. atestiguado frecuentemente en Qumrán. Por esta razón no se puede situar la separación de la tradición samaritana antes de finales del s. II a. C. Esta fecha queda confirmada a través de la escritura samaritana, ya que hasta el s. I a. C. no comienza su evolución especial diferente de la escritura hebrea antigua, tal como puede deducirse de la grafía utilizada en los manuscritos del Pentateuco de Qumrán y en las monedas asmoneas. Finalmente los elementos fundamentales de la apocalíptica samaritana se hallan también estrechamente emparentados con la fase macabea del pensamiento apocalíptico judío. La espera de Moisés como profeta del fin de los tiempos y del *Taheb,* el Mesías samaritano que debe restaurar todas las cosas, se acomoda a las concepciones apocalípticas del judaísmo de aquella época, exactamente igual que la angeología samaritana y la creencia en el juicio final y la resurrección de los muertos. Sin embargo muchos de estos conceptos se han preservado solamente en la rica literatura medieval de los samaritanos, donde aparecen recubiertos con elaboraciones tardías de modo que no resulta fácil concretar la antigüedad de las tradiciones así conservadas.

No existe ninguna duda de que en tiempo de Jesús y del cristianismo primitivo los samaritanos eran rechazados y despreciados por los círculos influyentes de Jerusalén. Pero el reproche de que los habitantes de Samaría eran israelitas semipaganos y apóstatas, precipitados por entero en el sincretismo, es ciertamente injustificado. De hecho entre los samaritanos no existe ninguna idea sincrética que no se pueda demostrar, también, en las fuentes judías. No se puede inculpar a la comunidad religiosa samaritana que Herodes el Grande reconstruyese la ciudad de Samaría de manera sustuosa y le diera el nombre de «Sebaste», en honor de Augusto (ya que le había regalado Samaría el año 30 a. C.), erigiendo allí un gran templo al Emperador. Tampoco es culpa de los samaritanos que el heresiarca cristiano Simón Mago procediera de aquella región. El evangelio de Juan (cap. 4) sabe perfectamente que el centro religioso de los samaritanos no era Samaría, sino el Garizim, cerca de Siquén, y que esperaban la venida del Mesías lo mismo que los judíos. Si se busca la verdadera razón del rechazo judío a los samaritanos, al principio del s. I d. C., habrá que pensar, sobre todo, en que la comunidad cultual samaritana había comenzado ya su evolución peculiar un siglo antes del momento en el que los fariseos generaban los impulsos decisivos para la renovación religiosa del judaísmo. No es extraño que a los ojos de quienes participaban de esta concepción farisaica de la

bservancia de la ley los samaritanos debían aparecer como após-
ıtas e «impuros». Por otra parte, el cristianismo primitıvo no
uvo ınconveniente, por lo visto, en misionar en el territorio de
amaría (Hech 8,1 ss). Sólo algunos miembros aceptaron parte
ıe los prejuicios de los fariseos en relación con los samarıtanos
Mt 10,5), y el mismo Jesús no compartía, al parecer, totalmente
stos prejuicios (cf. Lc 10,33).

). LA LITERATURA DEL JUDAÍSMO EN LA ÉPOCA HELENÍSTICA

Para 5 3: Textos y Estudıos

A. Díez Macho (edıtor), *Apócrıfos del Antıguo Testamento,* vols. I-V, Madrıd, Crıstıandad, 1980;

J. Maıer y J Schreıner (eds.), *Lıteratur und Relıgıon des Fruhjudentums Eıne Eınfuhrung,* Wurzburg, Echter, 1973,

O. Stahlıng, *Dıe hellenıstısch-judısche Lıteratur,* en Chrıst-Schmıd, *Geschıchte der grıechıschen Lıteratur,* HAW I2,1, Munchen, Beck, [6]1920, 535-656;

J. H Charlesworth, *The Pseudoepıgrapha and Modern Research,* (Septuagınt and Cognate Studıes 7) Mıssoula, Montana, Scholars Press, 1976,

G W. E Nıckelsburg, *Jewısh Lıterature between the Bıble and the Mıshna,* Phıladel phıa, Fortress, 1981 Introducc. ındıspensable, con buena bıblıografía,

R A Pfeıffer, *Hıstory of New Testament Tımes Wıth an Introductıon to the Apocrypha,* N. York, Harper, 1949;

L. Rost, *Judaısms Outsıde the Hebrew Canon An Introductıon to the Documents,* Nashvılle, Abıngdon, 1976;

P. Dalbert, *Dıe Theologıe der hellenıstısch-judıschen Mıssıons-Lıteratur unter Ausschluss von Phılo und Josephus,* Hamburg-Volksdorf, Ev Verlag, 1954,

G Dellıng-M Maser, *Bıblıographıe zur judısh-hellenıstıschen und ıntertestamentarıschen Lıteratur 1900-1970* (TU 106) Berlın, Akademıe Velag [2]1970

a) *Las lenguas del judaísmo en la época helenístıca*

Para 5 3 a

J. A. Fıtzmyer, *The Languages of Palestıne ın the Fırst Century A D* CBQ 32 (1970) 501-531; cf. *A Wanderıng Aramean* ,29-56;

M Black, *An Aramaıc Approach to the Gospels and Acts,* [3]1967;

M. Black and D Dırınger, *Language and Scrıpt,* en *The Cambrıdge Hıstory of the Bıble,* t 1, 1970, 1-29;

A Díez Macho, *La lengua hablada por Jesucrısto,* Madrıd, 1976

El hebreo, la lengua de Israel, continuó siendo también después del exilio el lenguaje religioso escrito. Los antiguos libros no sólo se seguían copiando y leyendo en hebreo, sino que en la época helenística tardía todavía surgieron nuevos escritos en lengua hebrea. Los manuscritos del Mar Muerto han sacado recientemente a la luz, en el original hebreo, muchos de estos escritos. Sin embargo, este hebreo del período helenístico era un idioma de especialistas y, en ocasiones, también una lengua oficial (en las monedas asmoneas, en las cartas de Bar-Kochba) que perduró más tarde en el hebreo mishnaico del judaísmo rabínico.

La lengua de uso vulgar y de negocios en Siria y Mesopotamia era el arameo, hablado también en la época posterior al exilio por la mayoría de los judíos de Palestina en su vida cotidiana. Esta lengua de los pueblos semitas afincados desde finales del segundo milenio en el norte de Siria y en el Eúfrates, pertenece, igual que el hebreo, a las lenguas semíticas noroccidentales, aunque juntamente con el fenicio y el ugarítico forman una rama particular de esta familia lingüística. En las cancillerías del imperio asirio se había formado una variante oficial del arameo como idioma de la administración y de la economía. Esta lengua franca fue adoptada por los babilonios y luego por los persas. Conocido como «arameo imperial», se entendía y usaba en todo el imperio persa, desde las provincias orientales hasta Egipto. Después de la conquista del imperio persa por Alejandro, fue desplazado por el griego como lengua de la administración, pero continuó usándose como lengua de la economía y coloquial incluso durante la época romana imperial Tras su fusión con muchos dialectos locales surgieron las lenguas filiales del arameo, que se mantuvieron durante bien avanzada la época cristiana y, en parte, hasta el presente A la lengua aramea occidental pertenecen los dialectos que hablaban los israelitas de Palestina, entre ellos el galileo (la lengua de Jesús, estrechamente emparentada con el arameo del Talmud palestinense y de los antiguos Targumes), el samaritano, así como el arameo cristiano de los melquitas de Siria y de Egipto. Por el contrario, la lengua del Talmud babilónico, el mandeo y el siríaco pertenecen al arameo oriental. El siríaco fue la más importante lengua escrita del oriente cristiano. En los escritos del judaísmo de la época helenística se utilizó ocasionalmente el arameo, en lugar de hebreo, y toda una serie de escritos judíos se han conservado en traducciones que proceden de originales arameos.

Desde el comienzo del período helenístico, sin embargo, el griego fue ganando cada vez más terreno en los reinos sucesores del imperio de Alejandro, sobre todo como lengua de la administración griega y bajo la forma de la «koiné» (cf. *supra* § 3.2 a-c) El griego, a pesar de la permanencia del arameo como lengua vulgar, alcanzó gran influencia, incluso como lenguaje coloquial y de negocios. Ello fue debido a dos factores: por una parte, a la colonización griega que se plasmó en las fundaciones de ciudades en las provincias del Oriente, incluida Palestina; por otra, a su importancia como lengua cultural que convertía el aprendizaje del griego en el primer paso para la educación de todos aquellos que querían participar en la nueva cultura ecuménica. Los judíos de Palestina se pusieron, pues, en contacto con el mundo griego no sólo porque se hablaba griego en muchas ciudades de Palestina,

sino también porque se veían confrontados con una cultura universal, en la cual sólo podían hacer valer la fe de sus padres si hablaban y escribían en griego. Esto no sólo tenía validez para la diáspora. También en Palestina surgieron escritos judíos en lengua griega y traducciones al griego de escritos originalmente compuestos en hebreo y arameo, si bien el dominio efectivo del griego quedó reservado a una capa relativamente pequeña de la población judía. De todos modos tanto el judaísmo de Palestina, como sin duda varias comunidades judías de la diáspora —no sólo la de Alejandría— contribuyeron a la traducción del legado religioso del judaísmo al mundo griego, un proceso de enormes consecuencias para el desarrollo posterior del cristianismo.

b) *Los Setenta*

Para 5.3 b: Textos

A. Rahlfs (ed.), *Septuaginta,* 2 vols., Stuttgart: Privilegierte Wurttembergische Bibelanstalt, ²1935;

Göttingen Septuagint = Septuaginta auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum: para los vols. particulares, cf. las secciones siguientes.

Para 5.3 b: Estudios

P. Walters (P. Katz), *The Text of the Septuagint Its Corruptions and Their Emendation* (ed. por D. W. Gooding), London: Cambridge Univesity, 1973;

P. Katz, *Septuagintal Studies in the Mid-Century,* en W. D. Davies and D. Daube, *The Background of the New Testament and Its Escatology . in Honor of C H Dodd,* Cambridge: Cambridge University, 1964, 176-208,

S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study,* LBS; New York: Ktav, 1968.

Con la expresión «los Setenta» (*Septuaginta,* LXX) se designa a la traducción griega del Antiguo Testamento. El nombre proviene de la leyenda que se cuenta sobre el nacimiento de esta traducción y que se conserva en la carta de Aristeas (cf. *infra* § 5,3 e). Según esta tradición, Ptolomeo II Filadelfo (284-247 a. C.) hizo venir de Jerusalén a 72 sabios que tradujeron en 72 días el libro legal de los judíos para su biblioteca de Alejandría. Una versión tardía de esta leyenda refiere que los 72 sabios, independientemente unos de otros y gracias a la inspiración divina, produjeron de manera sorprendente el mismo texto griego. Originariamente la historia hablaba sólo de la traducción del Pentateuco, y reflejaba el hecho histórico de una traducción griega del s. III a. C., que tuvo lugar en Alejandría. La base de esta versión era la forma alejandrina del texto hebreo, a su vez una variante del texto palestino (por el contrario, el texto transmitido por el judaísmo rabínico se remonta a la tradición babilónica, inferior, a menudo, a la base hebrea de los LXX).

A lo largo de los siglos II y I a. C., se tradujeron al griego otros libros del Antiguo Testamento (profetas y hagiógrafos) y la le-

yenda de la versión milagrosa se amplió, aplicándose a todos los libros de estas colecciones griegas de los escritos veterotestamentarios. Finalmente, se añadieron también algunos escritos de fecha más reciente, compuestos originariamente en griego (*3.º y 4.º de los Macabeos* y la *Sabiduría de Salomón*). Debido a este proceso y a la aceptación de traducciones de textos hebreos que no encontraron cabida en el canon escriturístico tardío del judaísmo rabínico (*1.º y 2.º de los Macabeos, Tobías, Judit, Baruc y Eclesiástico*), la colección griega de escritos veterotestamentarios es más amplia que el canon hebreo, fijado por el judaísmo rabínico en torno al año 100 d. C. Martín Lutero, sin embargo, siguió en su traducción el canon hebraico conocido por el judaísmo medieval y relegó a un apéndice los escritos de los Setenta no incluidos en aquel, pero sí en parte contenidos en la Vulgata latina, considerándolos como escritos apócrifos del AT, es decir, «libros no equiparables a la sagrada Escritura, pero que sin embargo son provechosos y buenos para leer». En la tradición de la Reforma estos libros quedaron descartados, pues, totalmente. Pero este juicio de los reformadores está justificado sólo en parte. Efectivamente, ni el judaísmo helenístico ni la Iglesia antigua emitieron jamás un juicio definitivo sobre el canon del Antiguo Testamento. Más bien, el AT de la Iglesia antigua, de acuerdo con la costumbre de la sinagoga helenística, era el de los Setenta que ya había nacido antes que el canon hebreo, es decir, que incluía los «apócrifos» de la biblia de Lutero y, a veces, otros escritos más.

Es difícil sobreestimar la importancia de los LXX para el judaísmo de la época helenística. Las traducciones fueron elaboradas primeramente para el culto litúrgico en las sinagogas de la diáspora griega y constituyen un testimonio indirecto de que no se puede presuponer un conocimiento general del hebreo en el s. III a. C. entre los judíos de la diáspora. La traducción del Antiguo Testamento del hebreo al griego no sólo creó un libro que se podía usar en las funciones religiosas, sino también una base para un nuevo despertar de la teología judía dentro de un ámbito cultural nuevo, e hizo posible que los fermentos de una renovación, ya presente en la tradición de Israel y en la teología posexílica, se desarrollaran dentro de los horizontes de la cultura y religiosidad del Helenismo. En este sentido los LXX son el testimonio más preclaro de la helenización del judaísmo. Ciertamente las traducciones griegas no eran, a veces, más que traslaciones difícilmente inteligibles de frases hebreas. En ocasiones el traductor procede más libremente con el original hebreo como sucede con el libro de Job (en este caso la base hebrea no es idéntica al texto transmitido: el Job de los LXX es una sexta parte más breve que el maso-

rético), o con la traduccion de los *Proverbios* de Salomón, donde los LXX se apartan considerablemente del original hebreo; en Prov 8,22-31, la sabiduría aparece más claramente que en el texto hebreo como figura divina, engendrada por Dios y garante de una perfecta creación. Las expresiones filosóficas griegas no tuvieron relevancia en la traducción de los Setenta más que en casos excepcionales. Pero ya se trate de una traducción literal o de una más libre, los LXX llegaron a ser la fuente del lenguaje teológico del judaísmo helenístico y por tanto del cristianismo primitivo.

Esta Biblia griega influyó de diversas maneras en el pensamiento y en la literatura religiosas y, a veces, también en la filosófica. Ya desde época temprana está demostrada la utilización de los LXX como fundamento de las narraciones noveladas posteriores de la historia veterotestamentaria, sobre todo de la historia de la creación y la de los patriarcas, así como de las narraciones en torno a Moisés y al éxodo (cf. *infra* § 5,3 d). Existían modelos y paralelismos de este fenómeno en el ámbito linguístico hebreo y arameo. Las formas de la literatura griega en las que se plasmó el contenido de los relatos históricos abarcan desde la novela hasta la narración histórica, pasando por la epopeya y el drama Hasta más adelante no apareció el comentario apologetico y alegórico, que estará ya completamente desarrollado en Filón de Alejandría, y que llegó a ser el modelo de los comentarios cristianos de la Biblia. Pero incluso en la literatura que no se ocupa directamente de los contenidos de los escritos bíblicos la influencia de los LXX se percibe a cada paso. Gracias a la traducción, la Biblia se convirtió en un libro divino e inspirado accesible a cualquiera, que contenía antiquísima sabiduría, profundidad religiosa y perspectivas políticas. Podía ser utilizada como libro didáctico o como fuente para embrujos y magia. La apologética y la propaganda judía podían, pues, afirmar con orgullo que la Biblia como autoridad literaria en la cultura universal helenística no era inferior a Homero, a los filósofos griegos, o a la sabiduría de Babilonia y de Egipto o incluso superior a todos ellos.

La historia de las *recensiones* de la Biblia griega demuestra que la unión entre el texto griego y el hebreo permaneció vigente durante siglos. Los revisiones del texto griego estaban en estrecha relación con la evolución del texto hebreo. La influencia del texto babilónico de la Biblia se puede observar, consecuentemente, en las recensiones más tardías. Las revisiones más antiguas que proceden del principio de la era cristiana nos resultan solo parcialmente accesibles. La más antigua parece ser la recensión protoluciánica, que intentó acomodar el texto de los LXX al hebreo palestino. Aparece ocasionalmente en manuscritos de

los LXX, en citas de Josefo y en algunos libros del AT (*Samuel* y *Reyes*) en la columna de los *Hexapla* de Orígenes conocida como de Teodoción. Del s. I d. C. procede la recensión prototeodociónica (llamada también revisión-kai-ge «καί-γε»). Esta sigue el texto babilónico de la biblia hebrea, que por aquel tiempo había ido ganando en reconocimiento y era muy influyente. Se ha encontrado en Palestina un manuscrito fragmentario de los Doce Profetas Menores del s. I d. C., que pertenece a esta revisión. El Nuevo Testamento suele también seguir esta revisión en las citas de Daniel; Justino la utilizó para varios libros del AT y aparece en los *Hexapla* de Orígenes como la columna llamada «quinta». La descripción exacta de esta revisión está estrechamente unida con la evaluación de nuevos manuscritos y todavía no es definitiva. Después de estas primeras recensiones vinieron los «traductores» judíos Teodoción, Aquila y Simaco. En realidad, son «revisores» que dependen unos de otros y de revisiones más antiguas. Teodoción continuó en el s. II d. C. la tradición del revisor «prototeodociánico» y contribuyó a su gran popularidad. Aquila, un prosélito del Ponto, publicó su «traducción» en el año 128 d. C.; se apoyó para ella en revisiones más antiguas e intentó ser enormemente preciso y consecuente (utilizando siempre los mismos equivalentes griegos para las mismas palabras hebreas), lo que dio lugar con excesiva frecuencia a frases griegas casi ininteligibles. En cambio, Símaco, del que se dice que era ebionita, elaboró una traducción más libre que se caracterizaba por su estilo más elegante.

El punto culminante de los trabajos sobre el texto de los LXX se halla en los *Hexapla* de Orígenes. En esta obra monumental el erudito alejandrino dispuso en seis columnas contiguas todo el Antiguo Testamento: el texto hebreo; la transcripción griega de ese texto; las traducciones de Aquila y de Símaco; su propio texto revisado, en el cual las variantes respecto al texto hebreo aparecen señaladas con un asterisco (*) o un *obelus* (÷) según el método alejandrino de crítica textual; la 6.ª columna contiene el texto de Teodoción. En varias columnas adicionales, llamadas quinta, sexta y séptima (porque siguen a las otras cuatro traducciones) se encuentran ocasionalmente citas de otras traducciones conocidas por Orígenes. Sólo se conservan fragmentos de esta obra, cuya influencia no fue excesiva. Los sucesores de Orígenes en la escuela de Cesarea, Pánfilo y Eusebio, intentaron imponer el texto de Orígenes. Pero, entre tanto, Luciano, el fundador de la escuela antioquena (muerto en el 312 d. C.), editó un texto basado en revisiones más antiguas (la protoluciánica y otras), en el que intenta eliminar las asperezas lingüísticas. Esta recensión encon-

tró una amplia difusión y se convirtió en el texto oficial del AT de la iglesia bizantina.

c) *La literatura del movimiento apocalíptico*

Para 5 3 c Textos

J. Ziegler (ed.), *Susanna Daniel Bel et Draco* (Gottingen Septuagint 16,2).

Para 5.3 c: Estudios

J.J. Collins, *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel* (HSM 16, Missoula Scholars Press, 1977);

C. Brekelmans, *The Sons of the Most High and Their Kingdom* OTS 14, (1965) 305-29,

F Dexinger, *Das Buch Daniel und seine Probleme* (SBS 35), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1969

Para 5.3 c (2): Textos

Michael A. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch, A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments* (texto y trad. inglesa en 2 vols.; Oxford: Oxford University, 1978);

F. Corriente-A. Piñero, *El libro 1 º de Henoch,* en A. Díez Macho (ed.) *Apocrifos del Ant Testamento,* vol IV, Madrid, Cristiandad, 1984.

Para 5 3 c (2): Estudios

E Stone, *The Book of Enoch and Judaism in the Third Century* BCE CBQ (1978) 479-92;

J. C Greenfield y M E Stone, *The Enochic Pentateuch and the Date of the Similitudes* HTR 70 (1977) 51-65,

Erik Sjoberg, *Der Menschensohn im athiopischen Henochbuch* (Acta Reg. Societatis Humaniorum Literarum Lundensis 41), Lund: Gleerup, 1946

Para 5.3 c (5): Texto

J. Geffcken, *Die Oracula Sibyllina* (GCS 8), Leipzig: Hinrichs, 1902.

Para 5.3 c (5): Estudios

J J Collins, *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism* (SBLDS 13), Missoula: Scholars Press, 1974

Para 5.3 c (6): Texto

M de Jonge (ed.), *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Critical Edition of the Greek Text* (PVTG 1,2), Leiden: Brill, 1978;

A Piñero, *El testamento de los XII Patriarcas,* en A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Ant Testamento,* vol. V, Madrid, Cristiandad, 1987.

Para 5.3 c (6): Estudios

M. de Jonge, *Recent Studies on the Testaments of the Twelve Patriarchs SEA* 36, 1971, 77-96;

C Burchard, J Jervell y J. Thomas, *Studien zu den Testamenten der Zwolf Patriarchen* (BZNW 36), Berlin: De Gruyter, 1969;

M de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs A Study of Their Text, Composition and Origin* (GTB 25), Asen: van Gorcum, ²1975;

M. de Jonge (ed.), *Studies on the Testaments of the Twelve Patriarchs Text and Interpretation* (SVTP 3), Leiden: Brill, 1975;

H Dixon Slingerland, *The Testaments of the Twelve Patriarchs A Critical History of Research* (SBLMS 21), Missoula: Scholars Press, 1977.

1) *Daniel.*—El apocalipsis más antiguo y al mismo tiempo más influyente de época helenística es el *libro de Daniel.* Se conservó en el canon judío parte en hebreo (Dan 1,1-2 a; 8,1-12,13), y parte en arameo (Dan 2,4 b-7,28) donde fue catalogado no entre

los profetas, sino entre los «escritos». Fue compuesto en los años después de la profanación del templo por Antíoco IV (167 d. C.) y antes de la muerte de este soberano (164). El «cuarto imperio» (Dan 2,40 ss) es el de Alejandro después de los imperios babilónico, medo y persa. Los «reyes del norte» son los seléucidas, los «del sur», los ptolomeos (Dan 11,5 ss). Daniel, el sabio judío en la corte del rey babilónico, no era, pues, con seguridad, el autor del libro, aunque fragmentos aislados de Dan 1-7 se basan en la utilización de material más antiguo, que se remonta a la época persa. Es propio del estilo de la literatura apocalíptica presentar los acontecimientos del pasado hasta el momento de la composición como una profecía de tiempos antiguos. De esta forma queda modificada característicamente la formulación de la alianza veterotestamentaria. En lugar de una introducción profética el apocalipsis ofrece una presentación «profética» de la historia pasada; en lugar de bendiciones y maldiciones, se presenta una predicción visionaria del futuro. Otro rasgo característico del género apocalíptico en el libro de Daniel es la utilización de elementos mitológicos babilónicos (por ejemplo los nombres astrológicos de los pueblos y el mito del caos), y cananeos (el «anciano de días» es *El*; el que aparece como «semejante al hombre» el *Baal,* tomado de la mitología cananea). Este material se aplica de acuerdo con la situación presente: la figura del «semejante a un hijo del hombre» significa Israel («el pueblo de los santos del Altísimo»: Dan 7,27), en su papel esperado como soberano de los pueblos. Esta imagen expresa la esperanza escatológica de los *hasidim.* No es ninguna casualidad el que una serie de fragmentos del libro de Daniel se haya encontrado en poder de los esenios, que, a diferencia de los asmoneos, permanecieron fieles a esta esperanza. La influencia de este libro en la literatura apocalíptica tardía, tanto judía como cristiana, fue considerable.

2) *Libro 1.º de Henoch.*—Inmediatamente después del libro de Daniel, el *Apocalipsis de Henoc* (1 Henoc) constituye el más importante escrito apocalíptico de la época helenística. Solamente se conserva íntegro en una traducción etiópica. Este «Henoc etiópico» es una compilación agrupada en el s. I o II d. C. El original estaba escrito en arameo, y el final del libro, basado en una apocalipsis de Noé más antigua, estaba en hebreo. Entre los manuscritos de Qumrán se ha encontrado una serie de fragmentos del apocalipsis de Henoc. Las partes más antiguas integradas en el libro de Henoch son el llamado apocalipsis de las «semanas» (1 Henoc 91,12-17 y 93) y el de los «animales» (1 Henoc 85-90), que es paralelo al *Apócrifo de Daniel* descubierto en la cueva 4 de Qumrán. Estos capítulos surgieron antes del s. I a. C. En el Nuevo

Testamento se cita a 1 Henoc 1,9 (Jud 14 s). En Qumrán no se ha encontrado, de momento, rastro de las llamadas «similitudes de Henoc» (1 Henoc 37-71), pero no se puede deducir de este silencio una fecha posterior para esta parte. En el *Libro 1.º de Henoc* son sorprendentes las insistentes interpretaciones de Gén 6, a las que parece servir de base un material mitológico más antiguo que la versión mitigada del tema mítico del trato carnal de los hijos de Dios con las hijas de los hombres de Gén 6. El compilador utilizó mucho material antiguo a lo largo de todo el libro, entre otras cosas discursos sapienciales y listas astrológicas. Muchas concepciones del 1.º Henoch son afines a las de los esenios, quienes ciertamente conocían algunos de los libros antiguos utilizados en esta compilación, aunque no debemos deducir necesariamente de esto su procedencia esenia.

3) *La Ascensión de Moisés* —Se ha conservado sólo en una traducción latina que procede de un texto griego, y éste, a su vez, se basa en un original arameo o hebreo Se suele situar la fecha de su composición en el s. I d. C., pero las tradiciones utilizadas en él proceden probablemente del s. II a. C. El libro contiene las últimas palabras de Moisés antes de su subida al cielo (que no aparece en el relato). Igual que en el libro de Daniel y en Henoc, un sabio de la antiguedad, en este caso Moisés, profetiza los acontecimientos del final de los tiempos Taxo (en griego, el «ordenador»), de la estirpe de Leví, debe preparar todo para la venida del profeta escatológico. Esta insistencia en la función de Leví, así como la polémica contra los asmoneos, herodianos y fariseos, demuestra un estrecho parentesco con los escritos de Qumrán

4) Un documento apocalíptico peculiar es el *Rollo de la guerra* (*Milhama,* 1 QM) descubierto en Qumrán. Se han conservado 19 columnas de este rollo hebreo; al final de cada columna faltan algunas líneas y el final del libro se ha perdido. La redacción contenida en este rollo procede del s. I d. C., pues la descripción del ejército de los hijos de la luz en la batalla final presenta paralelismos en la formación en orden de batalla del ejército romano. En las cuevas 1 y 4 se encontraron, sin embargo, otros fragmentos, alguno de los cuales pertenece quizá a una redacción más antigua. Este libro, que presenta una versión escatológica del tema de la Guerra Santa, describe en detalle (incluso el armamento) la composición del ejército de los hijos de la luz con vistas a la batalla escatológica contra los hijos de las tinieblas conducidos por Belial. Se encuentran, además, plegarias, himnos y alocuciones de sacerdotes

5) En los *Oráculos sibilinos* judíos la esperanza escatológica utilizó un género literario helenístico. El nombre provine de las

sibilas griegas que eran profetisas inspiradas, cuyos oráculos se escribían en hexámetros y se coleccionaban en libros (cf. *supra* § 4,3 e). Tres volúmenes de oráculos de la Sibila de Cumas se conservaban en Roma en una gruta situada debajo del templo del Júpiter Capitolino. Después del incendio del año 83 a. C. fueron reconstruidos cuidadosamente, y a partir del año 12 a. C. fue confiada por Augusto al templo de Apolo en el Palatino una colección corregida de ellos. Estos libros sólo se podían consultar oficialmente en interés del estado y en ocasiones muy señaladas. En ello demuestra su prestigio y, al mismo tiempo, el temor a falsificaciones y abusos. Los libros de las sibilas orientales surgidos en la época helenística intentaron competir con las antiguas sibilas griegas reconocidas oficialmente. Entre éstos se halla una colección de oráculos de una sibila judía compuesta en hexámetros griegos durante el s. II a. C. Más tarde fue revisada por los cristianos alcanzando un total de catorce libros. El libro 3.º de esta sibila, de más de 800 versos, parece ser una creación judía, así como diversas partes de los libros 4.º y 5.º La colección elaboró también material de proveniencia no judía. Además de los motivos apologéticos y de la propaganda en favor del monoteísmo, las predicciones apocalípticas aparecen como el tema principal. La historia del mundo se contempla bajo el punto de vista de un plan divino. Dios es el que guía toda la historia y domina también las fuerzas de la naturaleza (en consecuencia se critica la idolatría). El curso de la historia camina hacia el juicio final y la condenación de todos los poderes enemigos y de los impíos, mientras que los justos han de esperar finalmente la recompensa por sus obras.

6) *Testamentos de los XII Patriarcas*.—La literatura de «testamentos» constituye un desarrollo helenístico de un antiguo género literario israelita: la antigua fórmula veterotestamentaria de la alianza. En el lugar de la introducción histórica, aparece en este género la biografía personal de un individuo, a la vez que las bendiciones y amenazas que cierran la fórmula de la alianza quedan sustituidas por las predicciones apocalípticas. El principal documento de este género es el llamado *Testamentos de los doce Patriarcas* (Test XII). Sólo se han conservado íntegramente en griego (las traducciones armenia y eslava antigua dependen de la versión griega) y en su forma actual muestra claros signos de una recensión cristiana, probablemente del s. II d. C. Sin embargo, en Qumrán se han encontrado varios fragmentos del *Testamento de Leví* en arameo y del de *Naftalí* en hebreo. Con toda seguridad, pues, los Test XII conservados en griego son en gran parte traducciones de originales hebreos (y arameos) de la época precristiana. En cada uno de los testamentos los hijos de Jacob hacen

unas exhortaciones a sus hijos a la hora de morir. En cada caso tales exhortaciones van precedidas de una introducción retrospectiva autobiográfica, que trata de un vicio (fornicación, envidia, etc.) En la composición de esos discursos se elaboró mucho material parenético tradicional, así como sapiencial. Las esperanzas escatológicas son afines a las de los esenios, puesto que el Mesías real de Judá aparece en estos escritos subordinado al Mesías sacerdotal de Leví.

7) *Manual de Disciplina y Documento de Damasco* —La organización de una secta apocalíptica como pueblo de la alianza renovada, como es el caso de los esenios, encontró su plasmación en unos documentos que utilizan el formulario de alianza que sirvió de base a la legislación aliancista veterotestamentaria. Uno de estos documentos es el llamado *Manual de Disciplina* (*Serek hayyahad,* denominado también *Regla de la Comunidad* 1 QS) de Qumrán Consta de 11 columnas escritas en hebreo que se conservan casi íntegramente Se encuentran, además, numerosos fragmentos. Aunque el escrito contiene materiales diversos intenta ser considerado como la ley fundamental de la comunidad de la nueva alianza. Junto a prescripciones litúrgicas para la admisión de nuevos miembros se encuentran disposiciones para la fiesta de la renovación de la alianza. Contiene también la doctrina sobre los dos espíritus —el de verdad al que pertenecen los hijos de la luz y el espíritu de la mentira, del que provienen los hijos de las tinieblas— además de prescripciones para la comunidad y un manual de disciplina, el libro concluye con un himno La *Regla de la Comunidad* (1 QS a) escrita en el reverso del rollo del *Manual,* es un documento estrechamente relacionado con el anterior. Contiene reglas adicionales y, como parte más importante, instrucciones para el llamamiento a asamblea de todo Israel, incluyendo a mujeres y niños, para el banquete mesiánico. Posiblemente estas instrucciones se redactaron para ser utilizadas en la época escatológica de la salvación.

Estrechamente afín a las reglas de la secta era el llamado *Documento de Damasco* (CD). Fue encontrado en 1896, en tres manuscritos fragmentarios de los siglos X y XII d. C., en la Geniza del Cairo y se conoce desde su publicación en 1910 por Salomón Schechter. Sólo ha sido posible concretar más exactamente su procedencia merced a los manuscritos del Mar Muerto, descubiertos a partir de 1945, y al hallazgo de varios fragmentos de este mismo *Documento* en las cuevas 4, 5 y 6 de Qumrán Este «pueblo de la nueva alianza en el país de Damasco», para el cual se escribió este escrito como reglamento de su comunidad a más tardar en el s. I a C., tenía que ser esenio, o un grupo similar, o quizás esenios

que vivían fuera de Qumrán y entre los que había también casados Igual que en los manuscritos del Mar Muerto, el Documento resalta que sólo los zadoquitas se han mantenido fieles a la alianza con Dios. Son también afines a Qumrán el calendario religioso, las prescripciones de purificación, las normas sobre los juramentos y la prohibición de la propiedad privada, que en este caso, por cierto, aparece más moderada Aparte de todo esto se encuentra una legislación matrimonial que falta en Qumrán

8) *Comentarios* (*Pesher*) —En la interpretación de la biblia, los esenios desarrollaron una forma propia de comentario bíblico, que se llama «Pesher» En Qumrán se han conservado, por lo menos fragmentariamente, varios ejemplos de estos comentarios El más amplio e importante es el *Pesher sobre Habacuc* (1 Qp-Hab) Se ha conservado en un rollo deteriorado parcialmente en su parte inferior, y contiene 13 columnas de una interpretación seguida de los caps 1 y 2 del libro de Habacuc Se citan cada vez una o dos frases del profeta, y a continuación sigue una breve interpretación que comienza así «*La interpretación se refiere a* » Las explicaciones conciernen a hechos históricos, pues todas las palabras del profeta aluden a acontecimientos del presente o del inmediato pasado, es decir, al impío Sumo Sacerdote de Jerusalén y a sus prevaricaciones, a la mancilla del santuario, a la persecución del Maestro Justo, así como a su don de interpretar la escritura y de proclamar los secretos de Dios a la comunidad Las palabras proféticas son interpretadas a menudo como referencias a acontecimientos políticos y militares, así, por ejemplo, la alusión a los *kittim,* que serían los seléucidas o los romanos En el fragmento del *Pesher a Nahum* (4 Qp Nah, que conserva el comentario a Nahum 2,12-3,12) esta interpretación histórica es todavía más clara Las alusiones se refieren al intervalo entre Demetrio III, uno de los últimos reyes seléucidas (96-88 a C) y la aparición de los romanos Lo curioso es que tanto Demetrio como Antioco (¿IV Epífanes?) estén nombrados expresamente Con el «León de la cólera» (irritado), que cuelga a los hombres vivos, se alude a Alejandro Janneo El fragmento del Pesher al *Salmo 37* (4 Qp Ps 37), por el contrario, restringe sus comentarios a las experiencias de la comunidad, al Maestro Justo y a las persecuciones que ha sufrido

El estilo de la exégesis escriturística en Qumrán no estaba unido a la interpretación de los versículos de un determinado libro bíblico Se ha conservado un *Florilegium* (4 Q Flor) que interpreta, sucesivamente, los versículos siguientes 2 Sam 7, 10-11, Sal 1,1 y Sal 2,1-2, también se añaden otras citas de la Escritura (introducidas con la frase «como está escrito en el libro ») La

interpretación es escatológica y habla de la erección del santuario en Israel al final de los días, así como de la protección contra Belial y su maldad Una breve colección de textos escriturísticos de Qumrán, los *Testimonia* (4 Q Test), es importante para sustentar la hipótesis de que los autores cristianos utilizaron más adelante tales colecciones de citas bíblicas. Dt 5,28-29; 18,18-19; Núm 24, 15-17; Dt 33,1-8 y Jos 6,26 aparecen seguidos sin que se indique expresamente la relación de estas citas escriturísticas con la venida de los Mesías de Aarón e Israel Sólo a la última cita sigue inmediatamente su interpretación referida a Belial.

9) *Himnos* (*Hodayot*).—Los diversos himnos que aparecen citados en el *Manual de Disciplina* y en el *Rollo de la guerra* demuestran que la poesía hímnica tiene también su ámbito vital en el movimiento apocalíptico. De la cueva I de Qumrán proviene un largo rollo con una serie de cantos de alabanza, *Hodayoth* (IQH). El manuscrito está muy deteriorado, de forma que no es posible hacer una reconstrucción íntegra, a pesar de que se han encontrado fragmentos adicionales en las cuevas 1.ª y 4.ª Todos estos himnos introducidos normalmente por la fórmula «yo te alabo, Señor» están redactados en primera persona de singular (se ha supuesto que, por lo menos, algunos de los cantos se remontan al Maestro Justo). A pesar de las numerosas alusiones a los salmos veterotestamentarios y el uso de muchos giros tradicionales, los himnos expresan de modo directo la experiencia personal y la vivencia religiosa. Aluden repetidas veces a la persecución que ejercen los hombres malvados, y se habla de las ayudas divinas y de la salvación. En las reflexiones sobre la absoluta nulidad humana se inicia un nuevo enfoque, no sólo en cuanto a la predisposición del hombre hacia el pecado, sino también de su caducidad terrena, de manera que sólo puede conseguir la justicia y la vida a través de la gracia de Dios.

10) Otra colección de himnos, no encontrada en Qumrán, se nos ha conservado en los *Salmos de Salomón* en una serie de manuscritos griegos (los manuscritos siríacos proceden de una traducción griega). El original, procedente de Palestina, debió escribirse en hebreo, pero se perdió. Su fecha de composición oscila entre los años 60 y 30 a. C. puesto que contienen ciertas formulaciones que se comprenden bien como alusiones a Pompeyo y a Herodes el Grande. Nada se puede decir con seguridad sobre los círculos religiosos que produjeron estos salmos, concebidos totalmente dentro del estilo del salterio veterotestamentario. Los autores se diferencian claramente de los esenios, pues no participan de la esperanza en el mesías sacerdotal y no rechazan el culto del templo. De ello se deduce que sus adversarios no se pueden

equiparar sin más a los saduceos que controlaban el culto del templo en aquellos tiempos. Algunos estudios han intentado demostrar la paternidad farisaica del salterio de Salomón. Pero aunque la hipótesis es atractiva no existen a su favor argumentos contundentes. No todos los himnos proceden del mismo autor, pero en todos se expresa, sin embargo, la misma orientación religiosa fundamental: una religiosidad pietista con una autoconciencia muy pronunciada del justo y una crítica severa de los pecadores, entre los que se encuentran los monarcas propios y extranjeros, lo mismo que los impíos del pueblo. Las concepciones mesiánicas y apocalípticas aparecen sobre todo en los salmos 17 y 18. En ellos se manifiesta la esperanza de la venida de un Mesías davídico, y se anuncia el juicio futuro sobre todos los pecadores e impíos.

d) *La historia de Israel reflejada en la literatura judía de la época helenística*

Para 5.3 d (1)

J. C. Vanderkam, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees* (HSM 14), Missoula: Scholars Press, 1977;

Texto. F. Corriente-A. Piñero, en A Díez Macho, *Apócrifos del A T*, Madrid, Cristiandad, 1983

Para 5 3 d (2): Texto

J. A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I* (BibOr 18a), Rome: Biblical Institute, ²1971;

D. J. Harrington, J. Cazeaux, C. Perrot y P M. Bogaert, *Pseudo-Philon· Les Antiquités Bibliques* (SC 229-30), Paris: Cerf, 1976.

Para 5.3 d (3)

J. Collins, *The Epic of Theodotus and the Hellenism of the Hasmoneans*· HTR 73 (1980) 91-104. Con abundante bibliografía.

Para 5.3 d (4). Texto

M. Philonenko, *Joseph et Aséneth* (SPB 13), Leiden: Brill, 1968;

R. Martínez-A. Piñero, *José y Asenet*, en A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Ant Testamento*, Madrid, Cristiandad, 1985.

Para 5.3 d (4): Estudios

D. Sanger, *Antikes Judentum und die Mysterien Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu Joseph und Aseneth* (WUNT 2,5), Tubingen: Mohr/Siebeck, 1980;

C. Burchard, *Untersuchungen zu Joseph und Aseneth* (WUNT 8), Tubingen: Mohr/Siebeck, 1965.

Para 5.3 d (6): Texto

W. Kappler (ed.), *Maccabaeorum Liber I* (Gottingen Septuagint 9,1);

R. Hanhart (ed.), *Maccabaeorum Liber II* (Gottingen Septuagint 9,2).

Para 5.3 d (6): Comentarios

Jonathan A. Goldstein, *1 Maccabees* (AB 41); Garden City: Doubleday, 1976;

Id., *2 Maccabees* (AB 41a; Garden City: Doubleday;

Klaus D. Schunck, *1 Makkabaerbuch* (JSHRZ 1,4), Gutersloh: Mohn, 1980.

Para 5.3 d (7): Texto

R. Hanhart (ed.), *Esther* (Gottingen Septuagint 8,5).

Para 5.3 d (8): Texto

R. Hanhart (ed.), *Iudith* (Gottingen Septuagint 8,4).

Para 5.3 d (8): Estudio
M. S. Enslin y S. Zeitlin, *The Book of Judith* (JAL), Leiden: Brill, 1972.
Para 5.3 d (9)· Textos
R. Hanhart (ed), *Maccabaeorum Liber III* (Gottingen Septuagint 9,3);
I. Rodríguez Alfageme, *Libro 3 º de los Macabeos*, en A. Díez Macho, *Apocrifos del Ant Testamento*, Madrid, Cristiandad, 1985.

Entre los escritos en los que se imprime una nueva forma a la historia de Israel, diferente de la que viene en los libros bíblicos, ocupan el primer puesto las nuevas narraciones de la historia de la creación, de los patriarcas y los relatos sobre Moisés. Las únicas obras históricas amplias conservadas íntegramente son de las épocas inmediatamente anterior y posterior al espacio de tiempo que ahora consideramos. Son los libros de las *Crónicas*, compuestos en el s. IV en hebreo y revisados y completados en el s. III a. C., y las *Antiguedades judaicas* del historiador judío Flavio Josefo (cf. *infra* § 6,4 d). De la época helenística propiamente tal sólo han llegado hasta nosotros unos pocos fragmentos de este tipo de obras. Se han conservado mejor los libros que se ocupaban del pasado más reciente, tanto narraciones históricas como exaltaciones legendarias de acontecimientos aislados.

1) El libro de los *Jubileos* se ha conservado parcialmente en una traducción latina, e íntegramente en otra versión etiópica. Ambas proceden de un modelo griego, que se basa en un original hebreo. En Qumrán se han descubierto fragmentos de nueve manuscritos hebreos. Los *Jubileos* son una refundición midráshica de Gén 1 hasta Exodo 12 en forma de una revelación a través del «Angel de la Faz» (el ángel que se halla en presencia de Dios). El marco procede de Ex 24. El desarrollo total de los acontecimientos desde el principio de la creación se distribuye rígidamente en jubileos (períodos de 49 años). Hay 49 jubileos desde Adán hasta la legislación de Moisés. Cada jubileo se divide en semanas de años (períodos de siete años), y un calendario solar de 364 días (= 52 semanas) determina la amplitud del año. El libro insiste continuamente en la observancia de la legislación cúltico-ritual que se atribuye a Noé y a Abrahán. El autor recomienda porfiadamente la observancia del sábado, y fundamenta expresamente en Abrahán el precepto de la circuncisión. Los calendarios solares usados también por los esenios y el gran número de fragmentos de este libro encontrados en Qumrán justifican la hipótesis de una procedencia esenia. Como época de nacimiento se supone el comienzo de s. I a. C.

2) Por el contrario, el *Génesis apócrifo* (1 Q ap Gen), estrechamente emparentado con el Libro de los *Jubileos*, descubierto entre los hallazgos de Qumrán y redactado en el período entre el

50 a. C. y el 50 d. C., no presenta rasgos típicamente esenios. Se trata de un manuscrito muy estropeado de 22 columnas, que ofrece una narración ampliada de Gén 5,28-15,4; aparecen también en él varios fragmentos de partes anteriores del libro. En Gén 15,4 se termina el texto abruptamente. El *Génesis apócrifo* es una expansión edificante y apologética del primer libro de la Biblia. Los patriarcas aparecen como narradores, de manera que predomina el estilo en primera persona de singular (como en Test XII, cf. *supra* § 5,3 c). Un parecido interés edificante y apologético deja traslucir la obra aparecida poco antes del 70 d. C. (los materiales utilizados son en su mayoría de fecha anterior) de un autor desconocido conservada en latín como *Antiguedades bíblicas del Pseudo Filón* (*Libro Philonis Judaei de initio mundi*). Este libro se nos ha transmitido sólo en latín, que deriva de una versión griega, traducida a su vez de un original hebreo. Se trata de una narración refundida de la historia bíblica desde Adán hasta Saúl, que contiene muchas adiciones de material legendario, himnos, largas alocuciones y material homilético. La fe en la resurrección, una angelología muy evolucionada y el acento en la elección de Israel caracterizan el talante teológico del autor, aunque no se pueda identificar con ninguna tendencia determinada del judaísmo.

3) *Fragmentos de Alejandro Polihistor.—Alejandro Polihistor* es casi el único autor que nos ha transmitido fragmentos de escritores judíos que escribían en griego y que se ocupaban de los personajes del Génesis o de la historia de Israel. Aunque se nos ha perdido su obra es citado por Josefo, Clemente de Alejandría y por Eusebio, quien transcribe largos pasajes suyos. Polihistor procedía de Mileto y llegó a Roma como prisionero en la guerra mitridática donde permaneció, después de su liberación por parte de Sila, hasta su muerte, poco después de mediado el s. I d. C. Su obra histórica, entre ella un libro *Sobre los judíos,* consta fundamentalmente de una colección poco crítica de material y de extractos de otros autores. Este sistema tiene para nosotros la ventaja de habernos conservado valiosas porciones de obras perdidas. Entre estos fragmentos se encuentran (en Josefo) partes de una amplia obra histórica judía *Sobre los reyes de Judá* de un cierto *Demetrio* (¿de Alejandría?) compuesta hacia el 200 a. C., que seguía los datos del AT de manera cronológica.

En otros historiadores judíos, cuyos fragmentos ha conservado Alejandro Polihistor, se acentúa con más fuerza el elemento apologético. Típico de una reinterpretación de la tradición judía es el llamado *Anónimo samaritano* (conocido también como Ps-Eupólemo; fragmentos en Eusebio). De la obra se deduce que el

autor es samaritano por la identificación del Garizim como el «monte de Altísimo». Fue escrito después del 200 a. C., pero antes de la rebelión de los Macabeos, es decir, antes del cisma propiamente samaritano (cf. *supra* § 5,2 f). Su obra es un intento de reescribir la historia de la creación y la de los patriarcas. El autor equipara a los personajes bíblicos con los dioses y héroes griegos: Henoc es Atlas, Noé (=Nemrod) es tanto el Bel babilónico como el griego Crono. Abrahán aparece como maestro de la astrología en Egipto, y transmisor de la sabiduría oriental a Occidente. La tradición israelita se considera en esta obra como la mediadora cultural entre Babilonia por una parte y Egipto y Grecia, por otra. *Eupólemo* escribió en Palestina en la 2.ª mitad del s. II a. C. De él conservamos algunos fragmentos sobre Moisés, David y Salomón, sobre la destrucción del templo y datos cronográficos en Eusebio y Clemente. Moisés es para él el primer sabio, el descubridor del alfabeto y el fundador de la ciencia. Salomón es el «Gran Rey», que erigió el templo de Jerusalén con apoyo de los monarcas egipcio y fenicio, como centro cultural de un gran imperio con una fuerza de irradiación internacional. Estos motivos apologéticos típicamente helenísticos están en Eupólemo al servicio de la propaganda asmonea. De *Artápano*, que escribió antes de mediados del s. I d. C., se conservan en Eusebio pequeños fragmentos sobre Abrahán y José, y un gran fragmento sobre Moisés. Moisés aparece como un típico «hombre divino» helenístico (*theîos anêr*), un sabio príncipe egipcio, que inventa los barcos así como maquinaria para el cultivo del campo y el riego, y que adoctrina a los hombres sobre filosofía y sobre la verdadera práctica de la religión. La historia se convierte en esta obra en una aretalogía (cf. *supra* § 3,4 d).

Los escritores judíos utilizaron también los géneros de la poesía griega para presentar con luces nuevas la tradición de Israel y su legado. Del drama *Exodo* del poeta trágico *Ezequiel* se han conservado (en Eusebio) seis fragmentos de 269 líneas en total. El argumento de la acción procede del relato bíblico de la salida de Egipto aunque se añaden rasgos legendarios. Esta obra del s. II (o III) a. C. se encardina por completo en el estilo de la poesía trágica alejandrina (cf. *supra* § 3,4 b) y es la única tragedia de aquella época que ha llegado hasta nosotros en grandes fragmentos. Probablemente en el mismo siglo escribió el poeta épico *Filón*, en hexámetros, una epopeya sobre Jerusalén en cuatro (¿o catorce?) libros, de los que se citan en Eusebio unos pocos fragmentos sobre Abrahán, José y sobre las conducciones de aguas de Jerusalén. Probablemente existiría más literatura de este tipo, pero poco se puede decir sobre su eficacia y sobre su difusión.

4) El libro de *José y Asenet* nos proporciona un ejemplo de utilización peculiar de la historia de los patriarcas. Se ha transmitido en 16 manuscritos griegos y en una serie de versiones antiguas (latín, siríaco, armenio, eslavo, eclesiástico, etc.). El escrito surgió probablemente en el s. I a. C. en Egipto. No se constatan en él elementos cristianos. Lo más apropiado es considerar a *José y Asenet* como una novela alegórica (cf. *supra* § 3,4 e) en la que el motivo amoroso es fundamental aunque falta el tema del viaje. Los caracteres primarios de la novela deben interpretarse alegóricamente. Asenet aparece como la reencarnación de la comunidad convertida a la verdadera fe; no hay que pensar necesariamente en prosélitos, pues quizás pueda aludirse a convertidos dentro del judaísmo a la verdadera comunidad (o comunidad mistérica) de Dios. José es la personificación del enviado celestial. El pan, el cáliz y la unción son los símbolos del sacramento de la verdadera comunidad, en la cual la comida se interpreta como el pan celestial (maná).

5) *Hecateo.*—Casi no se ha conservado nada de escritores judíos de la primera época del Helenismo que se ocuparon del pasado más reciente. Quizá se pueda contar entre ellos las citas recogidas en Josefo bajo el nombre de Hecateo (cf. *Contra Ap.* 1,183-204). Hecateo de Abdera era un literato griego de la época en torno al 300 a. C., que residió en Egipto bajo Ptolomeo I y escribió, entre otras cosas, un libro llamado *Egyptiaca,* en el que se encuentra un largo excurso sobre los judíos citado por Diodoro Sículo. Algunos investigadores mantienen la autenticidad de las citas de Josefo, tomadas de un libro *Sobre los judíos* atribuido a Hecateo. Pero existen razones de peso para dudar de esta autenticidad. Los relatos sobre la emigración de los judíos a Egipto, las dimensiones del país y el número de su población, la información sobre Jerusalén y el templo, la obediencia de los judíos a la ley mosaica y, finalmente, las anécdotas del arquero judío Mosolamo, proceden más bien de un historiógrafo y apologeta judío de los últimos años de la dominación egipcia sobre Palestina, que escribió con el nombre de Hecateo.

6) *Libros 1.º y 2.º de los Macabeos.*—La época de los Macabeos dio lugar a una serie de obras de historia. La más importante era la historia del levantamiento escrita por *Jasón de Cirene,* lamentablemente perdida, aunque se han conservado parcialmente algunos fragmentos en el *2.º libro de los Macabeos* (cf. *infra*). Jasón era un judío helenizado de la diáspora pero conocía perfectamente la geografía de Palestina y tenía acceso a fuentes de confianza. Entre éstas, además de una biografía de Judas Macabeo y de una cronología seléucida, había también anuarios de los sumos sacerdotes

Onías, Menelao y la de Jasón, así como documentos de los archivos del templo en Jerusalén. Jasón escribió su historia en cinco libros, en griego, poco después de la mitad del s. II a. C. El llamado *2.º libro de los Macabeos* es un epítome de la obra histórica de Jasón. Al igual que aquel fue compuesto en griego hacia el año 100 a. C. o poco después. El libro trata sobre los años que median entre el 175 y el 161 a. C., aunque también nos proporciona información sobre los acontecimientos bajo el reinado de Seleuco IV (187-175 a. C.), que constituyen el telón de fondo de la rebelión. En el lugar central de la historia del levantamiento está la figura de Judas Macabeo. Pero junto a eso, *2.º Macabeos* utilizó mucho material legendario, como la narración del martirio del anciano escriba Eleazar y el de los siete hermanos con su madre (6,18-31; cap. 7), que utilizó el libro 4.º de los Macabeos (cf. *infra* § 5,3 e), y sobre todo los relatos de las intervenciones milagrosas de Dios, la mayoría de las veces a través de ángeles, para la protección del templo. El interés principal del autor radica en la exaltación del templo y en la observancia fiel de la ley por parte del pueblo judío. Un motivo importante es la narración de los acontecimientos en los que se funda la fiesta de la consagración del templo (10,1-8 *Hanukkah;* sin embargo las dos cartas de 2 Mac 1,1-2,18, son adiciones tardías que pretenden inculcar la celebración de esa fiesta) y la festividad en recuerdo de la victoria sobre Nicanor (15,36-37). El *Libro 1.º de los Macabeos* trata parcialmente los mismos acontecimientos, y utiliza, en conjunto, las mismas fuentes sobre las que se basa la obra histórica de Jasón de Cirene. Sin embargo, el período de tiempo tratado abarca en esta obra los años que van del 175 al 134 a. C., es decir, desde el comienzo del reinado de Antíoco IV hasta la muerte del príncipe y sumo sacerdote asmoneo, Simón. El libro, escrito originariamente en hebreo, pero conservado solo en griego, se basa en fuentes de gran calidad. Pero no puede pasarse por alto su obvia tendencia oficialista, pues representa el punto de vista de aquellos círculos que sustentaban a los asmoneos. Por este motivo Judas Macabeo pasa un tanto a segundo plano en beneficio de su padre y de su hermano. Los fines del autor son los de un cronista palaciego que defiende los intereses de la dinastía asmonea.

7) *Ester*—El resto de los escritos judíos que se ocupan de personas o acontecimientos posteriores a la época del exilio son leyendas, que se refieren al templo o a sus fiestas religiosas, o narraciones muy afines a la novela helenística. El libro de *Ester,* que en su forma hebrea original es parte integrante del canon judío, utiliza diversas leyendas y temas propios de cuentos y fábulas: la heroína (Ester) mujer del rey (persa) que por su belleza y su pru-

dencia consiguió salvar a su pueblo; el miembro de la nación oprimida (Mardoqueo), que consigue un alto cargo de gobierno; el malvado (Amán) que resulta al final víctima de sus propias trampas. Se ha supuesto también que bajo los personajes de Mardoqueo y de Ester se esconden los dioses babilónicos Marduc e Ischtar, pero tales nombres no son, probablemente, más que unos medios de localizar geográficamente la leyenda. El que la obra aluda a una situación histórica es el resultado, al igual que en la novela helenística, de puro motivo estilístico para procurar a la historia un transfondo conveniente. En la traducción de los LXX se añaden más rasgos legendarios (las llamadas adiciones a Ester). La intención del libro es la propagación de la fiesta de los *Purim,* o quizá la introducción en Palestina en la primera época de los asmoneos de esta fiesta celebrada originariamente en la diáspora de oriente. De ahí se deduciría también la fecha de la composición del libro.

8) El libro de *Judit* está estrechamente emparentado con el de Ester. Igualmente que éste, fue escrito en hebreo en la primera época de los asmoneos, aunque se ha conservado sólo en la traducción griega contenida en los LXX. También aquí el pueblo se salva por la actuación de una mujer muy bella. Pero el libro no tiene como fundamento unos hechos históricos reales. Su intención religiosa aparece en la relevancia general de la fidelidad a la ley, sobre todo en la observancia de las prescripciones de purificación, incluso en circunstancias desfavorables. Ambos libros están emparentados con la piedad de los *hasidim* y se hallan próximos al 2.º *Libro de los Macabeos.* Sin embargo, no se puede abscribir ninguno de estos libros a una determinada dirección religiosa, sino más bien a una vivencia de la religiosidad muy extendida entre el pueblo judío, después de la rebelión de los Macabeos, en la cual jugaban un importante papel las disposiciones rituales y las fiestas populares como *Hanukkah* y *Purim.*

9) *Otras leyendas judías helenísticas.*—Una actitud semejante respecto al templo se expresa en la elaboración, conservada sólo en griego, de los libros de Esdras y Nehemías, que ha llegado hasta nosotros como el *tercer Libro de Esdras* (en los LXX, 1.º Esdras). Compuesto en la misma época que Judit y Ester, revela la misma actitud hacia el templo. Es muy típico de la época, además, que se desarrolle toda una narración a partir de un motivo legendario, como es la competición de los pajes en la corte de Darío (3 Esd 3,1-463). En las *Adiciones a Daniel* de los LXX aparece otro motivo fabuloso como es la salvación milagrosa de los justos de una gran tribulación; en esta línea se hallan las narraciones de Susana y Daniel, de Bel y el dragón (es posible que el texto griego

proceda de un antiguo original hebreo hoy perdido). En todos estos casos predomina un interés edificante, fenómeno característico ade la época helenística. La leyenda del *tercer Libro de los Macabeos* escrita en griego tiene muchos puntos de contacto con esta tendencia, aunque sus referencias históricas están tomadas del período helenístico. La obra cuenta la salvación milagrosa de los judíos de Egipto ante la persecución de Ptolomeo IV (221-204 a. C.) La historia es una pura leyenda, o bien se trata de una narración legendaria basada en noticias o acontecimientos de Ptolomeo VIII (después del 145 a. C., cf. *supra* § 5,1 e). Este libro fue escrito quizá el año 40 a. C., o quizá al final del s. I a. C., probablemente en el contexto del intento de los judíos de Alejandría de conseguir derechos civiles. El *Libro 3.º de los Macabeos* se opone a estos intentos, y se remite a antiguos derechos que poseía desde muchas generaciones la población judía de la ciudad. Tampoco está excluido que en este escrito se esconda la leyenda cultual de una fiesta de los judíos de Alejandría, no atestiguada en otras partes.

10) Estrecha relación con la novela helenística tiene el *Libro de Tobías* (surgido hacia el 200 a. C.). Se ha transmitido en griego dentro de los LXX. Pero un fragmento hebreo y tres arameos de la cueva 4 de Qumrán certifican que este texto se basa en un original semítico probablemente arameo, en caso de haber visto la luz en oriente. El género literario de este escrito es de gran interés porque se puede catalogar con todo derecho como una novela helenística, o como una narración sapiencial judeo-oriental, o como una fábula, ya que los tres factores están presentes en la misma proporción. Igual que en las novelas, el tema del viaje desempeña una función importante en el contexto de una situación histórica ficticia (Nínive en tiempos de los soberanos asirios Salmanasar V y Senaquerib). Es estilo sapiencial se halla en consonancia con la finalidad de la obra. Pero lo fundamental es el motivo legendario del muerto agradecido.

e) *De la sabiduría a la apologética filosófica*

Para 5.3 e

W. Baumgartner, *The Wisdom Literature*, en H. H Rowley (ed.), *The Old Testament and Modern Study*, Oxford: Clarendon, 1951, 210-37;

J. M. Reese, *Hellenistic Influence on the Books of Wisdom and Its Consequences* (AnBib 41), Rome: Biblical Institute, 1970;

J. L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom An Introduction*, Atlanta: John Knox, 1981.

Para 5.3 e (1): Texto

J. Ziegler (ed.), *Sapientia Jesu Filii Sirach* (Gottingen Septuagint 12,2);

Y. Yadin, *The Ben Sira Scroll from Masada*, Jerusalem· Israel Exploration Society, 1965.

Para 5.3 e (1): Estudios
G. von Rad, *The Wisdom of Jesus Sirach*, en Id., *Wisdom in Israel*, Nashville: Abingdon, 1972, 240-62;
Th. Middendorp, *Die Stellung Jesu ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus*, Leiden: Brill, 1973.
Para 5.3 e (2)
H. L. Ginsberg, *The Structure and Content of the Book of Kohelet* en: M. Noth y D. Winton Thomas (eds.), *Wisdom in Israel and the Ancient Near East, Presented to Harold Henry Rowley* (VTSup 3), Leiden: Brill, 1955, 138-49.
Para 5.3 e (3): Texto
E. Tov, *The Book of Baruch also Called 1 Baruch* (SBLTT 8), Missoula: Scholars Press, 1975.
Para 5.3 e (4)
M. Hadas, *Aristeas to Philocrates* (JAL), New York: Harper, 1953;
N. Fernández Marcos, *La Carta de Aristeas*, en A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Ant. Testamento*, Madrid, Cristiandad, 1984.
Para 5.3 e (5)
M. Hadas, *The Third and Fourth Books of Maccabees* (JAL); New York: Harper, 1953;
M. López Salvá, *Libro 4.° de los Macabeos*, en A. Díez Macho (ed.), *Apoc Ant Testamento*, Madrid, Crist., 1984.
Para 5.3 e (6): Texto
J Ziegler (ed.), *Sapientia Salomonis* (Gottingen Sptuagint 12,1).
Para 5.3 e (6): Estudios
D. Georgi, *Weisheit Salomos* (JSHRZ 3,4), Gutersloh: Mohn, 1980;
Id , *Der vorpaulinische Hymnus Phil. 2,6-11*, en: *Zeit und Geschichte* (Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag), Tübingen: Mohr/Siebeck, 1964, 262-93.

1) La *sabiduría de Jesús Sirach* (= *Eclesiástico* de los LXX) es el libro sapiencial judío más extenso de la época helenística. El nieto del autor tradujo el libro al griego, en Alejandría, en el 130 a. C. y durante largo tiempo este escrito sólo fue conocido en esta traducción y en versiones dependientes de ésta. Al final del siglo pasado se encontraron en la *Geniza* del Cairo fragmentos hebreos de unas dos terceras partes del libro del Sirácida, a los que hay que añadir los pequeños fragmentos de Qumrán en época reciente. Ultimamente se ha descubierto en Masada un manuscrito hebreo completo. La composición del original hebreo se sitúa aproximadamente en los primeros decenios del s. II a. C.; el Sumo Sacerdote Simón, a quien se alaba en el cap. 50, puede identificarse con el Sumo Sacerdote Simón el Justo (hacia el 200 a. C.). El escrito es una gran colección de tradiciones sapienciales. Además de cinco grupos de proverbios organizadores en torno a temas particulares contiene nuestra obra poemas didácticos, himnos sapienciales, salmos de agradecimiento o lamento, junto con otras partes que el mismo autor ha creado. Estas secciones identifican al autor como un miembro de la aristocracia culta de Jerusalén, que fue director de una escuela y que, como un filósofo griego, mantuvo

una notable actividad como consejero y diplomático. En conjunto es conservador, pero ejercita asimismo una acertada crítica contra la riqueza e insta a la defensa de los justos empobrecidos, inculca la sabiduría heredada de los padres y la identifica con la ley. En vista de la perfección del mundo, hay que rechazar el escepticismo. Todo está ordenado por Dios para el hombre intencionada y positivamente. El interés por la conservación de la tradición se entreverá en esta obra con una relativa apertura respecto al mundo, tal como era característico de la burguesía helenística, influida por la filosofía popular.

2) *Qohelet* (*Salomón,* el *predicador,* o el *Eclesiastés* de los LXX), aparecido en Palestina poco tiempo antes del libro del Sirácida, fue escrito en hebreo con muchos arameísmos. A diferencia de Jesús Sirach fue aceptado en el canon hebreo, aunque es el producto de una influencia helenística más profunda y crítica respecto a la sabiduría judía. De tal influjo se excluyen los dos epílogos 12,9-11 y 12-14, porque intentan, al igual que las numerosas interpolaciones «bienintencionadas» del último editor, suavizar la actitud escéptica del libro. El autor original expresa sus dudas radicales sobre la justicia del orden natural, al acentuar su carácter inevitable y la falta de sentido del destino humano abocado a la muerte. Coincide así con una concepción del Helenismo primitivo que puede también encontrarse en Eurípides, en la Comedia Nueva y en las inscripciones sepulcrales griegas de la época. El libro del *Qohelet* parece demostrar que tales pensamientos se habían introducido, ya en la época ptolemaica, en la aristocracia culta de Israel.

3) *1.º Baruch.*—Pero en la continuación de la tradición palestina (y en parte también en la alejandrina) de la sabiduría judía no se impuso el escepticismo del *Qohelet,* sino el nuevo consorcio entre sabiduría y ley preconizado por Jesús Sirach. Esta tendencia es evidente en el *Libro de Baruch* (1 Baruch de los LXX), que utiliza como pseudónimo el nombre del secretario del profeta Jeremías. Se ha conservado sólo en versión griega y en esta forma se compiló hacia finales de la época asmonea. Sin embargo, todo el libro o al menos algunas secciones se remontan a originales hebreos. Las partes primera y tercera (1,15-2,10, y 4,4-5,9) contienen oraciones y salmos, mientras que la sección intermedia es una alocución sapiencial en forma poética que invita a Israel a una vuelta a la sabiduría, es decir, a la ley. La sabiduría aparece, bajo la forma de la ley, como propiedad exclusiva de Israel.

4) *Carta de Aristeas y el Pseudo-Focílides.*—Los libros sapienciales escritos originalmente en griego no equiparan, sin más, apodícticamente la sabiduría con la ley bíblica como fuente de la

auténtica filosofía. La *Carta de Aristeas* pretende presentar los fundamentos de la autoridad de la ley judía en su versión griega, no tanto con vistas al judaísmo grecoparlante sino primordialmente por interés propagandístico. El escrito está dirigido, pues, a los paganos, ya que entre los judíos de Alejandría la traducción griega del Antiguo Testamento se había introducido hacía tiempo, es decir, antes del s. II a. C. cuando se compuso la *Carta de Aristeas,* la cual, por cierto, está influenciada por el lenguaje de los LXX, muy común en aquella época. Aparte de eso, una serie de inexactitudes históricas demuestran que la carta no fue escrita en la época de su fecha ficticia (la de Ptolomeo II Filadelfo, 284-247 a. c.), sino un siglo después. Que el escrito estaba orientado hacia los paganos se demuestra por la misma pseudonimia del pretendido autor, un funcionario pagano de la corte de Filadefo llamado Aristeas. A la misma intención responde la descripción de Jerusalén (c. 83-120), la apología filosófica de la ley judía (cs. 121-171) y sobre todo la presentación de la sapiencia de los sabios judíos en forma de charlas de sobremesa (cs. 172-300). En ellas se mezcla un poco de tradiciones sapienciales judías con muchos proverbios y lugares comunes griegos, a veces triviales, junto con motivos de la ética filosófica para dar la impresión de que el «sabio» judío en nada desmerecía de los filósofos que participaban de la mesa de los reyes.

En un nivel un poco más elevado se halla el poema didáctico del Pseudo-Focílides, compuesto en los s. II o I a. C. por un poeta judío bajo el pseudónimo del poeta gnómico griego Focílides de Mileto (s. VI a. C.). Contiene 230 hexámetros, en los que el autor ofrece la sabiduría de proverbios judíos y doctrinas morales con muchas resonancias bíblicas junto con material de la poesía proverbial griega y de la filosofía popular. No hace falta demostrar que los maestros de la sabiduría judíos y los exegetas se revestían con el manto de los filósofos griegos, pero sólo se han conservado unos pocos fragmentos de los escritos de los antecesores del filósofo alejandrino Filón (cf. *infra* § 5,3 f). Del filósofo judío *Aristóbulo* se conservan unos pocos fragmentos en Eusebio. Probablemente vivió en el s. II a. C. en Alejandría. En la narración de la creación utilizó, igual que más adelante Filón, concepciones cosmogónicas griegas y especulaciones relacionadas con los números. En su interpretación alegórica del Pentateuco, rechazó —también aquí como precursor de Filón— una comprensión literal antropomórfica de las expresiones sobre Dios, así como una interpretación mitológica. Moisés aparece como maestro de la sabiduría y profeta al mismo tiempo, uniendo así la filosofía y la piedad. Platón y Pitágoras, Homero y Hesíodo tomarían del él algu-

nas ideas. Se van formando así los elementos fundamentales de la apologética cristiana que vendría más adelante.

5. En el *libro 4.º de los Macabeos,* un filósofo judío de la primera mitad del s. I d. C. (¿de Antioquía?) presenta una diatriba griega sobre el poder de la razón. Incluso aunque ésta es idéntica a la obediencia de la ley, el autor la concibe completamente a la manera griega, como la confirmación de las virtudes cardinales: justicia, prudencia, misericordia y templanza. Estas virtudes pueden superar el sufrimiento, el dolor y la muerte. El autor lo demuestra con el ejemplo de los mártires macabeos, de Eleazar y de los siete hermanos y de su madre (cf. 2 Mac; *supra* § 5,3 d). Otras concepciones griegas ilustran a través de esta historia de mártires las ideas de la expiación vicaria de los pecados del pueblo por el sufrimiento y el convencimiento de la inmortalidad del alma. En escritos como éste, la sabiduría judía se disuelve en la filosofía popular griega. Unicamente los ejemplos de la historia de Israel demuestran que se trata de un libro de un autor judío.

6. La *Sabiduría (Sapientia) de Salomón* es un escrito griego del s. I a. C. que fue admitido en el canon de la biblia griega (aparece curiosamente en el más antiguo canon del Nuevo Testamento, el de Muratori, entre las Epístolas de Juan y el Apocalipsis). Dentro de la literatura sapiencial judía ocupa esta obra un lugar privilegiado. Por una parte, este poema sapiencial aparece menos helenizado que muchos de los escritos mencionados antes, aunque el autor conociera muchas cosas de la literatura griega. El primer capítulo sigue, en lo fundamental, la tradición de la sabiduría teológica israelita (cs. 1-5). La interpretación de la historia de Israel no sigue el método alegórico típico del Helenismo (cs. 10-12 y 16-19), y en la controversia con el escepticismo el autor se dirige directamente contra el *Eclesiastés*. La controversia con la idolatría pagana (cs. 13-15) es típica de la apologética, y aunque se aprecia un rechazo total de aquella, sin embargo el autor no muestra simpatía alguna por el culto judío y la ley ritual, a los que tampoco recurre directamente. Donde se muestra una mayor influencia de los conceptos filosóficos es en la alocución del rey que invita a la sabiduría (cs. 6-9); a pesar de todo, el autor del libro 4.º de los Macabeos demuestra ser mejor filósofo. Por otra parte se encuentra en este escrito una radicalización teológica de la idea de la sabiduría que se halla más próxima a las tendencias fundamentales del pensamiento helenístico que ningún otro de los escritos nombrados anteriormente. La sabiduría de Salomón no habla sobre la sabiduría como una posibilidad que tiene el fiel piadoso en Israel, sino como un camino fundamental para el ser humano. La experiencia de Israel ha llegado a ser anónima (el autor no menciona nombres propios), pues la sabiduría, como posibilidad de existencia, está desligada de la historia y tiene un origen divino. Por eso la fe en la inmortalidad no es ya un cuerpo extraño griego

dentro de un escrito judío. La injusticia, la insensatez y el paganismo no se combaten en pro de una concepción judía de la justicia, sino en favor de una concepción universal de la unidad de la divinidad y la justicia en la que se esconde el verdadero ser del justo (y de su «alma»). Con esto parece que la sabiduría judía desemboca directamente en la gnosis.

f) *Filón de Alejandría*

Para 5.3 f: Texto

L. Cohn y P Wendland, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* (vols. 1-6), Berlin: De Gruyter, 1962;

F. H. Colson et al. en LCL (12 vols.);

Cartlidge y Dungan, *Documents,* 253-92;

I. Heinemann, *Philons griechische und judische Bildung,* Breslau, Marcus, 1932; reimpresión Hildesheim, Olms, 1962. Este libro, más los de Goodenough y Wolfson son los tres clásicos sobre Filón;

E. R. Goodenough, *By Light, Light The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism,* N Haven, Yale Univ , 1935, reimp. Amsterdam, Philo Press, 1969;

H. A. Wolfson, *Philo,* Cambridge, Mass., Harvard Univ., 1968;

E. R. Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus,* N. York, Barnes, ²1962 (la mejor introducción para leer los escritos de Filón);

W. Bousset, *Judisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom,* Gottingen, Vandenhoeck, 1915,

H. Koster, ΝΟΜΟΣ ΦΥΣΕΩΣ *The Concept of Natural Law in Greek Thought,* en Neussner (ed.), *Religions in Antiquity* (Essays in Memory of E. R. Goodenough), 1968, 521-541;

E. Muhlenberg, *Das Problem der Offenbarung in Philo von Alexandrien* ZNW 64 (1973) 1-18;

A. Piñero, *Las concepciones de la inspiración en Filón de Alejandría,* en *Salvación de la palabra* (Hom. a A. Díez Macho), Madrid, Cristiandad, 223-234;

S. Sandmel, *Philo of Alexandria An Introduction,* N. York, Oxford Univ , 1979;

W. Theiler, *Philo von Alexandria und der Beginn der Kaiserzeitlichen Platonismus,* en Id., *Untersuchungen zur antiken Literatur,* Berlin, de Gruyter, 1970, 484-501.

El escritor más sabio y prolífico del judaísmo helenístico fue el filósofo alejandrino Filón. Al mismo tiempo, sus escritos son importantes para la historia de la filosofía antigua, pues representan después de Aristóteles, el primer *corpus* filosófico amplio conservado, tanto en manuscritos medievales —que se remontan a la biblioteca de Cesarea— como en algunos papiros y en numerosas citas de los Padres de la Iglesia. Filón pertenece en realidad al comienzo de la época imperial. Sin embargo, en muchos aspectos se puede considerar como perteneciente al final de la filosofía helenística lo mismo que al de la evolución del judaísmo de este período.

La pocas noticias dispersas sobre la *vida* de Filón, permiten hacerse una idea aproximada sobre la misma. Debió nacer aproximadamente en el año 20 a. C. en Alejandría, dentro de una familia judía helenizada. Su educación siguió el modelo de la formación griega y, como sus padres eran acomodados, tuvo los mejores maestros. Filón tenía un conocimiento magnífico del griego, se manejaba bien en historia y en filosofía griega y podía citar sin esfuerzo a poetas y a trágicos. Sobre su edu-

cación judía sólo se pueden aventurar suposiciones. No dominaba el hebreo; conocía a lo sumo algunas palabras y expresiones en esta lengua, y tenía unas nociones escasas de la etimología de algunos nombres hebreos. A pesar de algunos paralelismos ocasionales de sus escritos con interpretaciones rabínicas, debemos excluir que Filón hubiese recibido una formación judía equiparable a una formación escolar rabínica. Por otro lado, cabe suponer que gracias a la sinagoga judía estaba familiarizado no sólo con el culto litúrgico de la comunidad, sino también con la tradición de la exégesis y la apologética judeo-helenística. Queda, sin embargo, sin resolver, en qué medida se puede pensar si la sinagoga ofrecía, o no, una actividad escolar regular. En todo caso, en los escritos de Filón hay mucho que no es original, sino elaboración de tradiciones y de modelos más antiguos.

De acuerdo con la tradición de su familia que poseía la ciudadanía romana, Filón ocupó cargos oficiales directivos dentro de la comunidad judía de Alejandría, que contaba por lo menos con cien mil miembros. El hermano de Filón, Alejandro, al que F. Josefo dio el título de «alabarca» (probablemente un importante recaudador de impuestos), estaba considerado como uno de los hombres más ricos de su época. Uno de los hijos de Alejandro, Alejandro Tiberio, fue, del 46 al 48 d. C., procurador romano de Palestina y también prefecto de Egipto bajo el imperio de Nerón y desempeñó un papel decisivo en el nombramiento de Vespasiano como emperador. Otro hijo, Marco, se casó con la hija del rey judío Agripa I. El mismo Filón cuando era ya de edad avanzada, en el año 40 d. C., fue jefe de una delegación que marchó a Roma para presentar allí los intereses de los judíos de Alejandría ante el emperador Gayo (Calígula), ya que Flaco, el prefecto romano de Egipto, entregó a los judíos de Alejandría a la cólera popular, cuando se negaron a adorar las imágenes cultuales del emperador divinizado. Estos acontecimientos fueron descritos por Filón en sus obras *Ad Flaccum* y *Legatio ad Gaium,* que se han conservado parcialmente.

Ambos escritos de Filón son característicos de uno de los géneros entre los que se puede catalogar parte de su obra literaria. Se trata de apologías, aunque únicas en su género hasta el momento, en el sentido de que nacieron directamente de un motivo histórico que postulaba un defensa literaria del punto de vista judío. Pero esta apologética no procedía en modo alguno de la mentalidad de una minoría despreciada y marginada de los afanes generales de la sociedad. Por el contrario, la comunidad judía contaba de antemano con que la gran mayoría de la gente culta apoyaba y aprobaba los intereses de una religión universal y filo-

sófica frente a las impías exigencias de un emperador evidentemente insensato. En los otros escritos apologéticos de Filón se puede percibir esta misma actitud básica, cuyo optimismo produce hoy en día una cierta extrañeza. Filón escribió también una gran *Apología,* hoy perdida. Se han conservado, no obstante, dos escritos de Filón estrechamente ligados con ella: *De vita contemplativa* y un libro sobre los esenios del que aparece un fragmento en Eusebio. La importancia de estos tratados no sólo estriba en su valor histórico —ya no cabe duda de la existencia real de la secta de los terapeutas, descrita en la *Vida contemplativa,* ni la de los esenios— sino en la fuerza de atracción del ideal que en ellos se propaga. La idea de una vida religiosa común que supere la falta de sentido de la existencia de la sociedad real, responde a una nostalgia general de la Antigüedad que encontró su expresión en el *Estado del sol* de Yámbulo (cf. *sufra* § 3,4 e), lo mismo que en las comunidades tardías neopitagóricas, en las religiones mistéricas y en el cristianismo.

Una segunda clase de escritos filonianos muestra una gran afinidad con la vida religiosa del judaísmo de Alejandría: las *Quaestiones in Genesin* e *in Exodum.* Desgraciadamente sólo se ha conservado en una versión secundaria en armenio y en algunos fragmentos griegos. Algunos otros restos demuestran que Filón escribió también comentarios semejantes sobre los libros del *Levítico* y de los *Números.* Estas obras explican brevemente tanto el sentido literal como el alegórico de los sucesivos pasajes bíblicos, y pueden considerarse perfectamente como prédicas exegético-homiléticas para el uso sinagogal, e indican que Filón en la vida litúrgica de la comunidad alejandrina ejercía la función de predicador. La exégesis procede versículo a versículo y demuestra la estrecha unión de Filón con la mentalidad normal de los miembros de la comunidad.

Se han conservado con mayor integridad los comentarios apologéticos a la Biblia, que no son tratados teológico-sistemáticos sino interpretaciones de la ley para los lectores paganos (o judíos) cultos. Se pueden catalogar como literatura propagandística, pero suponen al mismo tiempo una nueva reinterpretación del Pentateuco destinada al judaísmo helenizado. Este conjunto sigue intencionadamente el formulario veterotestamentario de la alianza: 1. Prehistoria: incluye los libros sobre la creación, los patriarcas y Moisés. 2. Declaración fundamental: el libro sobre el decálogo. 3. Las prescripciones legales, que se discuten en los libros sobre las diversas leyes. 4. Llamada a la conversión: libro sobre las virtudes. 5. Bendiciones y maldiciones: dos libros, luego combinados, titulados, *De praemiis et poeniis.* Falta la orientación

escatológica que sólo aparece en la sección final. En lugar del pueblo interesa más en estas obras la redención del individuo.

El primer libro de este comentario apologético es *De opificio mundi,* una interpretación filosófica, a veces complicada, de Gén 1 y 2 En muchos sentidos se apoya estrechamente en el *Timeo* de Platón y utiliza las especulaciones pitagóricas sobre los números. La primera creación no se presenta como un evento dentro del espacio y del tiempo, sino de forma inmaterial, en la esfera de la razón, es decir, en el *Logos* De ella forma parte el primer Adán, el arquetipo racional del hombre empírico. La segunda creación consiste en la aplicación de este arquetipo a la materia. El hombre se convierte por eso en un ser mixto con razón y cuerpo. La caída en el pecado viene a través de la mujer, que expresa la parte material del ser humano a través de la concupiscencia.

Los siguientes escritos de la serie se ocupan de Abrahán, Isaac, Jacob y de José, de los cuales sólo se conservan el primero y el último. *De Abrahamo* trata de la posibilidad ideal —todavía existente después de la caída— de la aspiración a la redención, que debe verse acompañada por el éxito Consiste en el recto uso de la ley natural que se identifica con el *logos-ego* del hombre Sara simboliza la sabiduría y la virtud con la que Abrahán se desposa, de forma que yo no es un mero hombre, sino amigo de Dios. En *De Josepho* aparece el soberano ideal que obedece siempre al mandato divino y hace de la ley natural, ley universal del mundo, constitutiva del estado ideal. En esta obra aparecen claramente consejos dirigidos a la administración romana, y llegó a ser, además, una fuente importante para las doctrinas posteriores sobre el derecho natural que sirve a la constitución de los estados y su legislación.

El punto culminante de estas obras biográficas está constituido por los dos libros de *Vita Mosis* Igual que en las biografías griegas de aquella época y como continuación de las antiguas aretalogías judías de Moisés (Artápano, cf. *infra,* § 5,3 d), Moisés no sólo es profeta y sacerdote, sino también taumaturgo, místico y mediador de la sabiduría divina, es decir, un «hombre divino». Su obra culmina en la legislación, que para Filón es la traducción y concreción práctica de la ley natural, aplicada por Moisés a situaciones especiales. Así se cumple la tarea regia del hombre más grande y divino de todos los tiempos.

La temática propiamente dicha de la ley comienza con una presentación de los principios fundamentales en el *De decalogo* El decálogo es la formulación de la ley central y directa procedente de Dios Los primeros cinco mandamientos (menos el de honrar a los padres) contienen los deberes para con Dios y los otros cinco,

las obligaciones para con el prójimo. Esta división en dos es considerada por Filón como el principio de toda la interpretación de la ley. En los cuatro libros *De specialibus legibus* se tratan una por una las prescripciones legales. En el libro primero, después de estudiar ampliamente el primer mandamiento (por primera vez se ofrece en este texto una explicación higiénica de la circuncisión), sigue una explicación de la disposiciones sobre el culto, el templo, los sacerdotes y los sacrificios (2.° mandamiento). El segundo libro trata sobre la prohibición del juramento, tercer mandamiento, y en el cuarto (santificación del sábado) se explican las disposiciones de las fiestas, interpretándolas en sentido sacramental. Los libros tercero y cuarto ordenan, de acuerdo con los mandamientos sexto al décimo, aquellas prescripciones legales que se relacionan con el derecho civil o penal y las explican con todo lujo de detalles con muchas referencias al derecho griego y romano.

De Virtutibus presenta los fundamentos de la ética (como distinta de la legislación). El escrito trata sucesivamente sobre las cuatro virtudes cardinales, en primer lugar, la valentía (ἀνδρεία), en segundo, y muy minuciosamente, la caridad (φιλανθρωπία), tercero, la conversión (μετάνοια), y cuarto la nobleza de ánimo (εὐγένεια), es decir, la verdadera dignidad que se basa no en el nacimiento, sino en la sabiduría. *De praemiis et poeniis* no se ha conservado íntegramente, sino que comprende sólo los cap. 1-78 del tratado que lleva este título. En primera línea están los ejemplos de la recompensa divina a una aspiración auténtica hacia la perfección (Henoc, Noé, Abrahán, etc.). El premio es la contemplación mística, la visión de Dios y no, por ejemplo, la inmortalidad. Por el contrario, el castigo para el inmoral es el miedo a la exclusión permanente de una vida gozosa y de la comunión con Dios. Después de ocuparse de los ejemplos de Caín y de los coraítas se interrumpe el texto. Lo que sigue en los cs. 79-172 es un escrito independiente: *De benedictionibus*. Esta obra es una prédica sinagogal popularizada que habla de las bendiciones para los que observan la ley (paz, o victoria en las guerras, bienestar, una vida larga y salud), y de las maldiciones para los pecadores (penalidades de hambre, esclavitud, fracaso en las empresas, guerra, enfermedad, etc.). La conclusión es escatológica: si el pueblo se convierte, recibirá las bendiciones mientras que sus perseguidores caerán en la maldición.

La obra más profunda y más amplia de Filón es su comentario alegórico al *Génesis*. Sólo se ha conservado parcialmente en 21 libros, que no siempre están íntegros. Por lo menos otros nueve libros se han perdido por completo. Esta es la obra principal de Fi-

lón. El comentario alcanza desde el segundo capítulo hasta la conclusión del primer libro de la Biblia. No se observa un claro principio organizativo, ni en el conjunto ni en los libros aislados. El progreso mental se realiza más bien por asociaciones que nacen en parte de interpretaciones alegóricas de frases y palabras bíblicas, cuya significación literal se considera insuficiente por completo. En mezcla variopinta y apelando a otros muchos pasajes bíblicos, Filón trata cuestiones filosóficas, éticas, políticas, científicas y teológicas. Respecto a su género literario este escrito se parece a los *Stromata* de Clemente de Alejandría o a las *Enéadas* de Plotino, y armonizan así con el estilo de cierta literatura filosófico-religiosa de aquella época que no presenta una clara organización. Filón se dirige a los iniciados, tanto judíos como paganos, es decir, a todos aquellos que, según la costumbre de aquellos tiempos, podían llamarse a sí mismos con razón filósofos. La alegría de la reflexión, la especulación y el gozo de filosofar están tan presentes en esta obra como su objetivo específico: la liberación del espíritu en la contemplación, que conduce a la visión mística de Dios. Debido a la desordenada variedad del contenido, sólo podemos ofrecer a continuación algunas claves sueltas de su temática.

El comentario alegórico comienza con los tres libros titulados *Legum allegoriae.* El libro primero comienza con Gén 2,1-7. Trata la diferencia entre razón y percepción sensorial y entre hombre celestial y terreno. El jardín, los árboles y los ríos del paraíso se interpretan como referencias a las virtudes. El libro segundo aclara Gén 2,18-3,1 y juega con la interpretación de Eva como percepción sensorial y sobre sus peligros. Además contiene alegorías sobre la «serpiente» y sobre la «desnudez», aparte de un gran número de elucidaciones de términos aislados. El libro tercero especula, apoyándose en Gén 3,8-19, sobre el hombre llamado por Dios y entiende la maldición como una condenación de diversas formas de la sensualidad. Los libros siguientes tienen títulos particulares. *De Chuerubim* (Gén 3,24 y 4,1), en su primera parte, adopta la explicación del querubín del paraíso y de la espada flamígera, como una posible referencia a las esferas planetarias y astrales, deciéndose luego, sin embargo, como representación de cualidades y poderes divinos. La segunda parte interpreta a Adán como la razón, a Eva como la percepción sensorial y a Caín como la mala intención que ambos engendran. *De sacrificiis Abelis et Caini* contiene, entre otras cosas, una minuciosa confrontación de la prostituta amada, Vicio, y de la odidada esposa, la fiel Virtud; en este contexto se encuentra el más amplio catálogo de vicios que se haya jamás escrito (contiene 146 vicios).

En la última parte se habla detalladamente de la ofrenda de las primicias. *Quod deterius potiori insidiari soleat* (Gén 4,2-4) interpreta a Caín y a Abel como los principios contradictorios del amor propio y del amor desinteresado. *De posteritate Caini* ofrece una interpretación simbólica de los nombres de los sucesores de Caín de Gén 4,16-25.

De gigantibus (Gén 6,1-4 a) es un tratado breve pero muy importante. En la discusión de Gén 6,2 sobre los ángeles, los demonio y las almas humanas, Filón aporta una descripción platónica de la bajada del alma al cuerpo humano (cs. 12-15). A propósito de Gén 6,4 trata sobre la diferencia de las tres clases de almas, la terrena, la celestial y la nacida de Dios. *Quod Deus inmutabilis sit* (Gén 6,4 b-12) contiene, entre otras cosas, en los capítulos 33 al 50, un tratado sobre la distinción estoica de todas las cosas en la naturaleza según ἕξις (materia inorgánica), φύσις (plantas) ψυχή (animales) y νοῦς (hombre). *De agricultura* y *De plantatione* utilizan como texto a Gén 9,20. El primer tratado habla sobre el jardín del alma, que es la pastora del cuerpo y sobre la relación entre razón y concupiscencias; el segundo habla de Dios como plantador del mundo, del alma, etc., y añade, al final, un tratado filosófico-moral sobre el vino y la embriaguez. Con esto enlaza *De ebrietate* (a propósito de la ingestión de vino por Noé en Gén 9,21), que ofrece una interpretación alegórica de las cinco lacras caracterizadas por Moisés como consecuencia del vino: insensatez, pérdida del control de los sentidos, intemperancia, hilaridad excesiva y desnudez. Sólo se ha conservado la discusión de las tres primeras. *De sobrietate* explica el juramento de Noé sobre su descendencia pronunciado después de despertar de la embriaguez (Gén 9,24-27).

Con el nuevo tratado comienza quizá una nueva sección, lo que supondría una ligazón interna desde este punto hasta el *De fuga et inventione*. *De confusione linguarum* contiene determinadas disertaciones fundamentales con la interpretación literal y mitológica de Gén 11,1-9. *De migratione Abrahami* presenta, en una exégesis verso por verso de Gén 12,1-4 y 6, a Abrahán como el prototipo del alma que sigue la llamada divina. *Quis rerum divinarum heres* interpreta a Gén 15,2-18 siguiendo el texto estrechamente. Es el tratado más amplio de todo el comentario alegórico. En lo fundamental sigue la idea de que el sabio verdadero es un peregrino que se dirige al país de la sabiduría. *De congressu quaerendae eruditionis gratia* comenta Gén 16,1-6 a, e interpreta a Agar alegóricamente como la ciencia enciclopédica y a Sara como la verdadera sabiduría, muy superior a aquella. En el *De fuga et inventione* interpreta Filón Gén 16,6b-9 y 11-12, y aduce numerosos ejemplos del Penta-

teuco sobre la maldición, así como sobre el buscar y el encontrar.

De mutatione nominum (Gén 17,1-5 y 15-22) utiliza el motivo del cambio de nombres para demostrar que una comprensión literal del texto sagrado carece de sentido, por lo que es necesaria una interpretación alegórica. Los dos libros *De somniis* forman el final del comentario alegórico. Se ha perdido un libro anterior sobre los sueños. El primero de los libros conservados trata del sueño de Jacob sobre la escala mágica (Gén 28,12-15) y de las diversas marcas de su rebaño (Gén 31 11-13) El 2.º libro se ha conservado en malas condiciones e incompleto. Se ocupa de cada uno de los dos sueños de José —el del repostero real y el del copero del monarca— y del sueño del Faraón Ambos libros sobre los sueños son colecciones, a veces oscuras, de las más diversas alegorías y relatos.

Los restantes escritos de Filón son todos tratados filosóficos. *De aeternitate mundi* se ocupa críticamente de la doctrina estoica sobre la destrucción periódica del mundo. *Quod omnis probus liber sit* se dirige, asimismo, contra la Estoa y argumenta en contra del determinismo estoico en pro de la libertad del sabio. Aparecen como ejemplos Moisés, los esenios, el gimnosofista indio Calano, así como numerosas figuras de la tradición griega. *De providentia* (dos libros) sólo se ha conservado en armenio y hasta el presente sólo ha sido traducido al latín. Se ha discutido en ocasiones la autenticidad de esta obra. En todo caso es importante para la historia de la filosofía posaristotélica. De la misma manera, sólo se ha conservado en armenio el diálogo *Alejandro,* en el que Filón discute con su sobrino Alejandro sobre la cuestión si los animales poseen, o no, razón.

Con su gran actividad literaria Filón quiso convertir en un libro griego el documento santo de la comunidad religiosa judía, es decir, el Pentateuco. Su método interpretativo apologético y alegórico no solo le permitió relacionar el sentido místico de este libro, expuesto en el lenguaje de la filosofía helenística, con la meta propiamente dicha de la educación griega, sino también traducir a categorías griegas el contenido moral y jurídico del Pentateuco. Se cumplía así lo que pretendía la teología sapiencial. La idea de la sabiduría como figura celestial desembocó en la concepción filosófico-religiosa del Logos, al mismo tiempo creador del mundo y de la razón humana. La legislación mosaica se unía de este modo al concepto estoico del orden racional del mundo (λόγος φύσεως), transformándose así en ley natural autorizada por la divinidad, de la que se podía deducir tanto el esquema de una legislación universal, como una concepción inte-

riorizada de la moral humana presentada en categorías psicológicas. La ciudadanía universal y el anhelo moral de un perfeccionamiento interior en la contemplación mística no se excluyen mutuamente. Vuelve a aparecer, por supuesto, en Filón la visión negativa del mundo de la concepción sapiencial judía, bajo una nueva forma que se unía con la cosmología filosófica del platonismo medio. De ahí se originaba una supremacía del mundo celestial sobre el terreno, de lo invisible sobre lo visible, de la razón sobre la materia y del alma sobre el cuerpo. Aunque Moisés era el que mejor desempeñaba el papel de «hombre divino» como legislador real, el Moisés auténtico se convirtió para Filón en un mistagogo, en el caudillo de los secretos divinos y en el sabio que indica al alma el camino para salir de la prisión terrenal. Estos pensamientos de Filón no tienen, en verdad, ninguna relación inmediata con los primeros principios del cristianismo. Pero ya en los escritos de la segunda generación, como por ejemplo en la *Carta a los hebreos,* comienza a mostrarse claramente la influencia de estos pensamientos. Gracias a la continuación de su interpretación escriturística alegórica y de su filosofía judeohelenística de la religión por parte de los grandes teólogos alejandrinos, Clemente y Orígenes, Filón llegó a ser sin duda uno de los principales factores en el desarrollo de la teología y de la visión cristiana del mundo.

§ 6
EL IMPERIO ROMANO COMO HEREDERO DEL HELENISMO

LA EVOLUCIÓN DE ROMA HASTA LLEGAR A POTENCIA MUNDIAL

Para 6.1

K. Christ, *Romische Geschichte Einfuhrung, Quellenkunde, Bibliographie,* Darmstadt: Wiss. Buchegellschaft, 1973 (la mejor ayuda para profundizar en temas concretos);

H. Bengtson, *Grundriss der romischen Geschichte mit Quellenkunde,* tomo I: *Republik und Kaiserzeit bis 284 n Chr,* HAW III 5,1, Munchen, Beck ²1970 (la exposición más concienzuda de tipo general).

Numerosos trabajos sobre la mayoría de los temas de este capítulo se pueden encontrar en la obra que se está publicando desde hace años: Hildegard Temporini und Wolfgang Haase (eds.), *Aufstieg und Niedergang der romischen Welt Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung,*

A. Heuss, *Romische Geschichte,* Braunschweig, Westermann, ³1971;

J. M Roldán, *La República Romana,* Madrid, Cátedra, 1981.

J. Guillén, *URBS Roma* I-III, Salamanca, Sígueme, ²1987

a) *El Mediterráneo occidental y sus pueblos*

Para 6.1 a

B. H. Warmington, *Carthage* (New York and Washington: Praeger, 1969);

A. G Woodhead, *The Greeks in the West* (Ancient Peoples and Places 28), London: Thames and Hydson, 1962;

R. Bloch, *The Ancient Civilization of the Etruscans,* New York: Cowles, 1969;

H. H. Scullard, *The Etruscan Cities and Rome,* Ithaca, NY: Cornell University, 1967;

D. Trump, *Central and Southern Italy before Rome,* New York: Praeger, 1966;

E. T. Salmon, *Samnium and the Samnites,* Cambridge: Cambridge University, 1967.

Aproximadamente a partir del año 1000 a. C. se asentaron en el área occidental del Mediterráneo diversos pueblos que crearon grandes imperios mucho antes de que Roma fuese una ciudad-estado. Los *fenicios* se habían establecido en la costa siria desde el

principio del segundo milenio, adonde habían llegado como una parte de las migraciones arameas. Los fenicios fundaron allí muchas ciudades-estado (Tiro, Sidón, Ugarit, etc.), independientes unas de otras, que fueron centros comerciales que habían de subsistir durante muchos siglos. Fueron asimismo intereses comerciales los que habían atraído a los fenicios, ya antes del año 1000 a. C., al Mediterráneo occidental. Entre las colonias comerciales fenicias más antiguas se encuentra Gades (actualmente Cádiz) y Tarshish (Tartesos, cuya localización exacta es desconocida) en el sur de España. Más tarde se fundaron otros centros comerciales en Cerdeña, Sicilia y en el norte de Africa. La presión de los sirios dio lugar también a migraciones masivas de gran parte de la población. La fundación de Cartago (hacia el 850-800 a. C.) constituyó el resultado más importante de esta migración masiva. A partir del s.V a. C., Cartago dominaba comercialmente, sin grandes dificultades, todo el Mediterráneo occidental. Contaba con la firme posesión de la costa meridional y oriental de España, así como de la parte occidental de la costa mediterránea africana y controlaba también el comercio con el interior nordoccidental africano.

Los pueblos de *España* meridional y oriental eran viejos pueblos mediterráneos que en algunas ciudades habían creado una cultura propia muy evolucionada, que revelaba notables intercambios con Oriente y signos de influencia griega. En el norte y en el oeste de España se asentaban los pueblos celtas. Además en el norte de la Península y en Francia meridional estaban asentados, desde tiempo inmemorial, los vascones (vascos), quienes habían conservado su propio idioma que no tiene parecido alguno con ninguna lengua de los pueblos indoeuropeos conocidos. En la costa norte del Mediterráneo occidental y en el norte de Italia, desde los Pirineos hasta la llanura del Po, se habían establecido los *ligures,* que era un antiguo pueblo indoeuropeo. Estos fueron hostigados por los celtas, sobre todo a partir de mediados del primer milenio. En la costa se fundó hacia el 600 a. C. la colonia greco-focense de *Massalia* (actualmente Marsella). Desde aquí intentaron los griegos hacerse con una parte del comercio mediterráneo occidental, fundando varias colonias y extendiendo su influencia por el sur de las Galias.

A partir del año 1000 a. C. emigraron a Italia tribus indoeuropeas. Venían de las regiones del Danubio y de la Iliria, y se asentaron sobre todo en la parte central de Italia. A estas razas, a las que pertenecen también los antecesores de los romanos, se les daba el nombre genérico de itálicos. A continuación vinieron, a partir del s. IX a. C., los *etruscos.* Su procedencia es desconocida, y no es

improbable que vinieran de Asia Menor. Su idioma, conservado en cientos de inscripciones escritas con caracteres griegos, no ha podido ser descifrado hasta el presente. Los etruscos, organizados en diversas agrupaciones de tribus y ciudades, dominaron durante siglos la Italia central. Tenían una cultura muy desarrollada en la que predominaban, sobre todo, las influencias orientales y más adelante las griegas. La unión con el mundo griego siguió siendo, para los etruscos, el factor cultural decisivo, transmitiéndose así a los romanos muchas influencias griegas. Desde el s. VIII a. C. llegaron emigrantes griegos a Italia del sur y a Sicilia y fundaron colonias en las costas, desde donde se expandía la influencia griega en el interior del país. Los corintios fundaron Siracusa y los eubeos Cumas y Nápoles; los espartanos, Tarento, mientras que la mayoría de las otras ciudades de Italia meridional (Síbaris, Crotona) eran colonias aqueas. Italia meridional y Sicilia se convirtieron en una zona completamente dominada por la cultura griega (Magna Grecia). Con la expansión griega se produjo una rivalidad creciente entre griegos y etruscos, que en Italia provocaba confrontaciones bélicas permanentes, aunque no llegó a romper los estrechos lazos de los etruscos con Grecia. Los etruscos estaban, además, amenazados por el norte por algunas tribus celtas, a partir del s. V a. C. Esta situación dio a la ciudad de Roma, ubicada en el extremo sur de la zona de influencia de los etruscos y en el norte del área de influencia griega, la posibilidad de liberarse de la hegemonía etrusca.

b) *La república romana*

Para 6.1 b
H. H Scullard, *A History of the Roman World from 753-146 B C* (Methueen's History of the Greek and Roman World 4), London: Methuen, [3]1961;
R. Bloch, *The Origins of Rome* (Ancient People and Places 1), London: Thames and Hudson, 1960;
Momigliano, *An Interim Report on the Origins of Rome* JRomS 53 (1963) 95-121;
P Grimal (ed.), *Der Hellenismus und der Aufstieg Roms* (Fischer Weltgeschichte 6), Frankfurt: Fischer, 1965

Los comienzos de Roma pertenecen a la leyenda. Los romanos eran un tribu latina, perteneciente a la familia de los pueblos itálicos (sabinos, samnitas, etc.), que se había asentado en Italia central en el curso inferior del Tíber. La ciudad de Roma se había construido y fortificado bajo la soberanía etrusca. La famosa leyenda sobre la expulsión del último rey Tarquino el Soberbio, hacia el 510 a. C., coincide probablemente con la liberación de la supremacía etrusca. La repulsa de la monarquía continuaría

siendo, desde entonces, un factor importante de la mentalidad del pueblo romano.

En los s. V y IV a. C., Roma se hallaba ocupada, de cara al exterior, en conservar su independencia y en asegurarla por medio de una lenta expansión de su territorio. El desarrollo interior estaba marcado por una permanente lucha de clases orientada hacia el establecimiento de un equilibrio político dentro de un Estado semidemocrático compuesto de estamentos corporativos. Desde la caída de los reyes etruscos, el Estado fue dominado por un par de cientos de familias patricias (que eran y continuaron siendo en el futuro fundamentalmente propietarios de tierras). Los cabezas de estas familias formaban el senado, que ocupaba y controlaba la totalidad de los puestos sacerdotales y casi todos los cargos públicos. El Estado estaba dirigido por dos cónsules elegidos por el senado, cada uno de los cuales ocupaba su cargo por un año. A los patricios se les oponían los plebeyos, que formaban la mayor parte de la población, y que en el transcurso de las luchas contra los patricios crearon una organización propia reconocida religiosamente, y consiguieron poco a poco acceder a todos los cargos estatales, no sin antes haber amenazado con abandonar en masa la ciudad.

Desde el año 397 a. C. se estableció la regla de que uno de los dos cónsules tenía que ser plebeyo. De la misma manera, los plebeyos consiguieron el acceso al cargo de pretor (los pretores tenían el mismo rango que los cónsules, hacían sus veces como lugartenientes, tenían competencias judiciales y posteriormente fueron gobernadores de las provincias), de cuestor (magistrados supeditados al cónsul, que administraban diversos negociados y que más adelante, en las provincias, fueron los más altos funcionarios de las finanzas) y al de censor (éstos llevaban las listas de los ciudadanos y de los tributos). Desde antiguo los plebeyos elegían a los ediles. Estos magistrados se encargaban de la vigilancia del templo y de la supervisión policial en todas las calles y plazas, así como en las instituciones y edificios públicos. Más tarde, se añadieron a estos ediles otros dos, llamados curules, que eran elegidos por la asamblea de todos los estamentos (*comitia centuriata*) ocupando el puesto alternativamente los patricios o los plebeyos. Los dos tribunos populares eran, desde antiguo, magistrados plebeyos elegidos por la asamblea de los plebeyos (*comitia tributa*). Aquí residía una parte fundamental del poder plebeyo, pues los tribunos populares gozaban de inmunidad y podían introducir leyes que obligaban inmediatamente, una vez aprobadas en los comicios. Pero lo fundamental era que la investidura de un cargo creaba simultáneamente acceso a la clase de los patricios. Este es-

tamento se renovaba así permanentemente formándose una nobleza que ya no se basaba en el derecho de cuna.

El equilibrio inestable de este Estado de estamentos cambió a partir del s. II a. C., en el sentido de que los caballeros obtuvieron derechos y funciones propias como clase especial entre el senado y el pueblo. Los caballeros formaban un rango muy amplio y económicamente bien acomodado que hacía tiempo había perdido sus funciones militares. Como a los senadores les estaba prohibida la participación en los negocios y el comercio (su fortuna se basaba en la propiedad), la vida de las finanzas y las empresas estaban en manos de los caballeros La entrada en el estamento de los caballeros era también posible para la nobleza de provincias, que de esta manera accedía a la actividad empresarial, en la vida ciudadana romana y, en último término, en las magistraturas. En la expansión del imperio romano los caballeros desempeñaron una importante función como administradores arrendatarios de las tierras del Estado y obtuvieron muchas responsabilidades dentro de la esfera judicial.

Desde el s. V a C. existía un pacto entre Roma y sus vecinos latinos para luchar contra los etruscos. Poco después de la conquista de la poderosa ciudad etrusca de Veii, contra la cual Roma había luchado durante años, cayeron los celtas sobre Italia central (387 a. C.). Los celtas derrotaron el ejército romano e incendiaron la ciudad de la que la población se había retirado refugiándose en el Capitolio. Sólo mediante una inmensa cantidad de dinero consiguieron los romanos que los celtas se retiraran. A continuación vino una época de guerras continuas Además de repetidas batallas contra etruscos y celtas, los romanos tuvieron que guerrear contra los samnitas (343-341, 327-304, 298-290 a. C.), y sofocaron una rebelión de los aliados latinos Estas circunstancias obligaron a Roma a modificar sus relaciones con las ciudades latinas, lo cual equivalía a una nueva constitución del Estado, pues algunas de estas ciudades obtuvieron los derechos civiles y el derecho de voto, otras sólo los primeros, mientras que algunas otras se convirtieron en aliadas, pero dependiendo de Roma. Después de la victoria definitiva sobre los etruscos (295) y samnitas y de la última y dura guerra contra los celtas (285-282), los romanos emergieron como los dueños de un estado federal que abarcaba toda Italia central. Inmediatamente después se vieron abocados por primera vez, debido a los ambiciosos planes de Pirro, rey del Epiro, a una confrontación seria con el mundo griego (cf. *supra* § 1,4 e). Aunque derrotada dos veces por Pirro, Roma salió de esta guerra como dueña de Italia meridional. Hasta entonces había luchado por su independencia y por su propia se-

guridad y había resultado victoriosa, a pesar de las duras batallas y de los muchos reveses. Pero Roma se veía entonces en una situación completamente nueva. Dominaba un territorio extenso con varios millones de habitantes, había experimentado un crecimiento económico y se había enriquecido con las guerras (desde el 270 a. C. acuñaba sus propias monedas de plata). En lugar de la política local tenía que surgir una nueva orientación política universal, que habría de convertirse pronto en una política de conquista del mundo mediterráneo. El por qué de esta expansión es algo que no se ha podido explicar del todo a pesar de las muchas razones que se han aducido (ansias de poder y de tierras nuevas, conciencia de misión o intereses económicos).

c) *La conquista del imperio*

Para 6.1 c

A. H. J. Greenidge and A. M. Clay, *Sources for Roman History 133-70 B. C.* (rev. por E. W. Gray, Oxford: Clarendon, [2]1960);

F. B. Marsh and H. H. Scullard, *A History of the Roman World from 146-30 B.C.* (Methuen's History of the Greek and Roman World 5), London: Methuen, [3]1961;

P. Grimal (ed.), *Der Aufbau der romischen Reiches* (Fischer Weltgeschichte 7), Frankfurt: Fischer, 1966;

E. Badian, *Roman Imperialism in the Late Republic* Oxford: Blackwell, 1968;

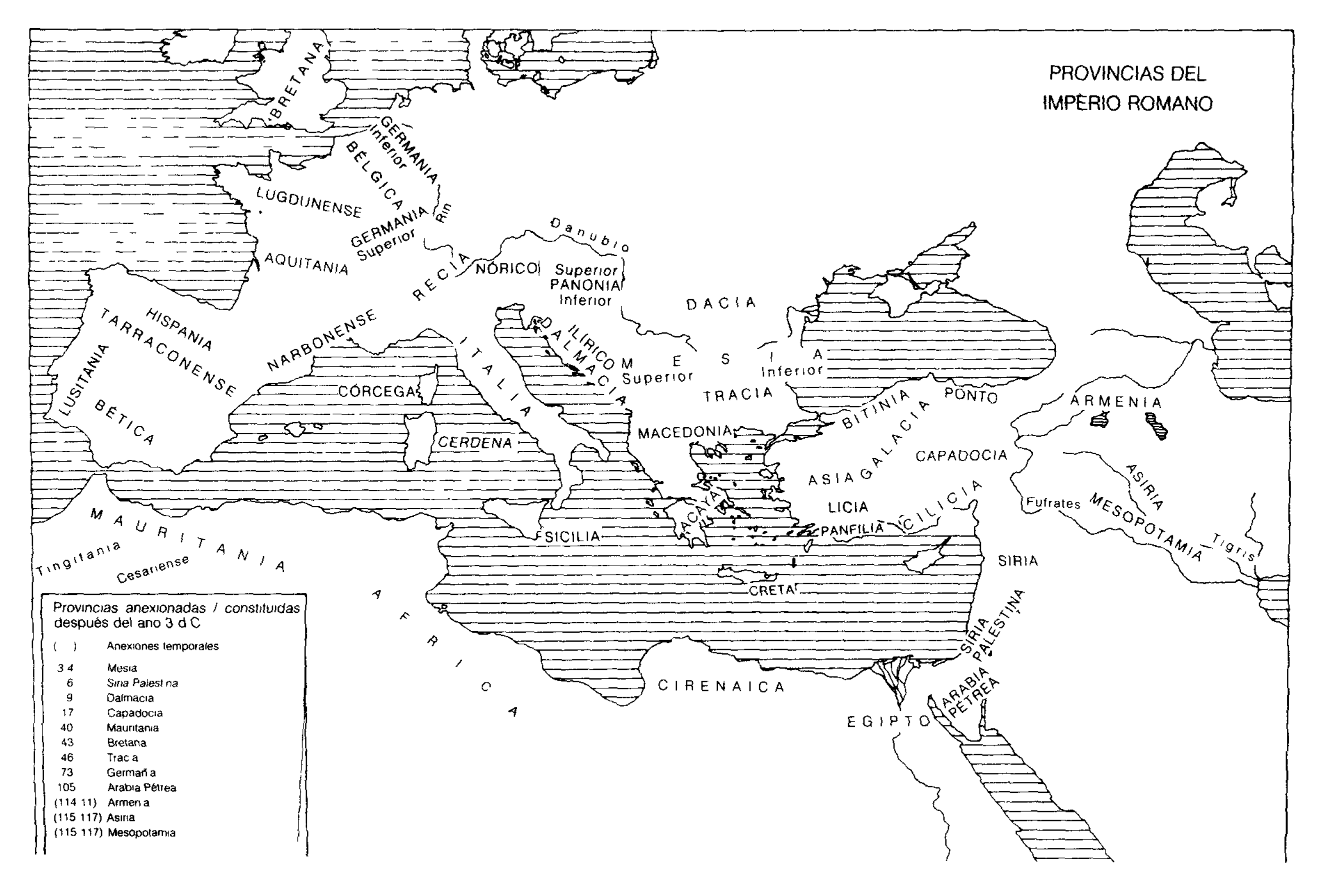
P. A. Brunt, *Italian Manpower 225 B C.-A D. 14,* Oxford: Clarendon, 1971;

S. I. Oost, *Roman Policy in Epirus and Acarnania in the Age of the Roman Conquest of Greece,* Dallas: Southern Methodist University, 1954.

En la guerra contra Pirro, Roma buscó el apoyo de Cartago aliándose con ella. Después de la retirada de las tropas de Pirro, recayó sobre Roma el protectorado sobre las ciudades griegas del sur de Italia. La cultura griega iba calando cada vez más entre los romanos, antes incluso del comienzo del s. III a. C., ya que estaban muy predispuestos gracias a la influencia helenizante de los etruscos. Por otra parte, Cartago tenía que aparecer, cada vez más, ante los ojos de los romanos como su enemigo principal en el Mediterráneo occidental. Los cartagineses ocupaban la totalidad de la costa meridional y occidental del Mediterráneo occidental y no eran en absoluto escrupulosos en la elección de los medios con los que intentaban conservar en su mano el comercio de esta zona. Por eso, aunque al principio diese la impresión de ser una política descabellada, en el fondo era lógico que Roma, después del ataque por completo innecesario a Mesina en Sicilia (los plebeyos instaron este ataque, a pesar de la voluntad negativa de la mayoría del Senado), se encontrara finalmente envuelta en una guerra en la que Cartago sería su enemigo mortal y Sira-

cusa su aliado. Esta *primera guerra púnica* duró del 264 al 241 a. C. En ella Roma creó, por primera vez, una flota que continuó siendo un importante instrumento para consolidar lo conseguido en la guerra. La guerra terminó dividiéndose por mitades el Mediterráneo occidental entre romanos y cartagineses. Sicilia se convirtió en provincia romana, a excepción del territorio de Siracusa y de otras ciudades griegas aliadas. Con ello Roma aplicó, por primera vez en el proceso de su expansión, una política imperialista en lugar de la política aliancista utilizada hasta entonces. Esta actitud determinó la manera de proceder de Roma al ir ensanchando la zona de influencia conquistada.

Con la erección de provincias, que era un resultado de la nueva política imperialista, comenzó el expolio de las zonas conquistadas. La administración de la provincia recaía bajo la competencia de un solo magistrado nombrado por el Senado (un pretor y, más adelante, un procónsul o un propretor) ayudado por un cuestor. La administración local y la jurisdicción ordinaria permanecieron en manos de la población residente, pero la jurisdicción sobre los asuntos de mayor cuantía, el sistema de tributos y exacciones y el poder militar estaban en manos del gobernador romano, quien tenía la facultad de determinar en un edicto, al comienzo de su cargo, las líneas generales y los detalles de su administración. Si un gobernador se quería enriquecer expoliando y chantajeando no tenía que temer ni la oposición de un colega ni el control de ninguna instancia local. A veces resultaban peor las cosas cuando el gobernador intentaba evitar el expolio de su provincia por los hombres de negocios y los arrendatarios romanos; entonces tenía que contar con que se crearía en Roma enemigos poderosos, y con que sus días estaban contados viniendo a parar la provincia a manos enemigas que colaborarían con los explotadores. Hasta el principio de la época imperial no fueron capaces de controlar la plaga de la explotación ni las leyes bien intencionadas ni los repetidos procesos (*De repetundis*).


PROVINCIAS DEL IMPERIO ROMANO
BRETANA
GERMANIA Inferior
BÉLGICA
LUGDUNENSE
GERMANIA Superior
Rin
AQUITANIA
Danubio
RECIA
NÓRICO
Superior PANONIA Inferior
DACIA
HISPANIA TARRACONENSE
LUSITANIA
BÉTICA
NARBONENSE
CÓRCEGA
CERDENA
ITALIA
DALMACIA
ILIRICO
MESIA Superior
MESIA Inferior
TRACIA
MACEDONIA
ACAYA
SICILIA
CRETA
BITINIA
PONTO
GALACIA
ASIA
CAPADOCIA
ARMENIA
LICIA
PANFILIA
CILICIA
Eufrates
ASIRIA
MESOPOTAMIA
Tigris
SIRIA
SIRIA PALESTINA
ARABIA PÉTREA
EGIPTO
CIRENAICA
AFRICA
MAURITANIA
Tingitania
Cesariense
Provincias anexionadas / constituidas después del ano 3 d C
( ) Anexiones temporales
34 Mesia
6 Siria Palestina
9 Dalmacia
17 Capadocia
40 Mauritania
43 Bretana
46 Tracia
73 Germania
105 Arabia Pétrea
(114 11) Armenia
(115 117) Asiria
(115 117) Mesopotamia

CONQUISTAS DE ROMA

a. C.	
280-275	Guerras contra Pirro
desde el 275	Dominio sobre Italia central y meridional
264-261	Primera guerra púnica
241	Sicilia convertida en provincia
238	Cerdeña y Córcega, provincias
218-201	Segunda guerra púnica
200-197	Guerra contra Macedonia
198	Dos provincias hispanas
191-190	Guerra contra Antíoco III de Siria
171-168	Tercera Guerra Macedónica
148	Provincias de Macedonia, Acaya
149-146	Tercera guerra púnica (provincia de Africa proconsular)
133	Roma hereda el reino de Pérgamo (provincia de Asia)
121	Galia Narbonense, provincia
102	Provincia de Cicilia
74	Cirenaica y Bitinia, provincias
66-64	Pompeyo conquista Oriente (provincia de Siria)
58-50	César conquista las Galias
55-54	César comienza la conquista de Britania
46	Provincia de Numidia (Africa Nova)
34-33 y 14-12	Conquista de Iliria
30	Egipto, provincia
29-28	Conquista de Mesia
25	Galacia, provincia
d. C.	
5	Provincia de Germania
17	Capadocia
41-42	Mauritania
105	Arabia Felix (antes Nabatea)
106	Provincia de Dacia
116	Provincia de Mesopotamia (nunca firme).

Poco después de la primera guerra púnica Roma consiguió, en el 238 a. C., que los cartagineses cediesen Cerdeña y Córcega, erigiendo así una nueva provincia. Para apoyar a las ciudades griegas del Adriático, Roma conquistó una parte de la costa ilírica formando la provincia de Dirraquio en el 229 a. C. (actualmente Albania). Para conjurar el peligro de las invasiones celtas se conquistó el norte de Italia y se erigió la provincia de Galia Cisalpina (222 a. C.). En la segunda guerra ilírica, Roma ocupó la costa dálmata (provincia de Dalmacia, 219 a. C.) y llegó a ser, así, la dueña indiscutible del Adriático. Los griegos retribuyeron esta guerras

romanas, llevadas también a cabo en su propio beneficio, permitiendo la participación de Roma en los Juegos Olímpicos.

Durante este decenio, Cartago no aceptaba en modo alguno la derrota sufrida en la primera guerra con Roma. El general cartaginés Amílcar, de sobrenombre «Barkas» (el rayo), después de una campaña en la que aplastó victoriosamente un levantamiento de mercenarios, comenzó la conquista de España que se había desligado de su influencia durante la guerra. Sus operaciones victoriosas abrieron a Cartago, en el sur de España, nuevas perspectivas de poder y de riqueza y en la metrópoli llevaron al poder a su partido (los «Bárquidas»), que parecía completamente dispuesto a reanudar las hostilidades con Roma. Después de la muerte de Amílcar (229 a. C.), su yerno Asdrúbal evitó, por medio de negociaciones diplomáticas, el conflicto que le amenazaba con Roma. Acordó contractualmente con Roma que el Ebro (quizá un río del centro de España, al sur de Sagunto, no el que se conocería como río Ebro, más al norte) debería considerarse como la frontera de las esferas de intereses romanos y cartagineses (226 a. C.). Cinco años más tarde fue asesinado, y su cuñado *Aníbal,* el hijo de Amílcar que contaba veinticinco años, fue proclamado por el ejército comandante supremo. Aníbal emprendió la conquista de toda España. Pero al asediar la ciudad grecoibera de Sagunto, situada al norte del «Ebro», ésta se dirigió a Roma pidiendo ayuda. En vista de que las peticiones romanas ante Cartago no obtuvieron ningún eco, se inició la *segunda guerra púnica,* para la cual ambas partes se estaban preparando desde hacía años. Esta guerra fue la más larga y peligrosa de la historia romana, sobre todo por tratarse de una confrontación de Roma con Aníbal que fue, sin duda, el mayor genio militar de entre los producidos por los pueblos semitas.

El famoso paso de los Alpes por Aníbal, después de estallar las hostilidades (218 a. C.), es suficientemente conocido, lo mismo que la inútil resistencia de los romanos, la defección de los galos en el norte y, finalmente, incluso la de los aliados itálicos, después de que Aníbal destrozara por completo al ejército romano en Cannas, en una de las batallas más famosas de la historia universal (216 a. C.). También Siracusa se coaligó con Aníbal, e hizo que toda la Magna Grecia se apartara de Roma, concluyendo un pacto con Filipo de Macedonia. La constancia de los romanos consiguió que se registraran algunos éxitos, aunque por lo demás se dedicaban a implorar desesperadamente a los dioses propios y a los de los etruscos y a prometerles juegos, o a consultar los libros sibilinos, e incluso enviaron una embajada al oráculo de Apolo en Del-

fos. Capua, que había caído bajo el poder de Aníbal, fue reconquistada y su población terriblemente castigada, y Siracusa cayó también después de largo asedio. Arquímedes, que había ayudado a los sitiados con la invención de muchas máquinas bélicas, encontró allí su muerte. Pero en el año siguiente (211 a. C.), dos ejércitos expedicionarios romanos, que habían operado en España con éxito a las espaldas de Aníbal, bajo la dirección de P. Cornelio Escipión y de su hermano Cneo, fueron derrotados por completo por el hermano de Aníbal, Asdrúbal. Ambos Escipiones encontraron la muerte en estas luchas.

El curso de la guerra comenzó a cambiar cuando Cornelio Escipión, conocido luego como *Africanus Maior,* que sólo contaba veinticuatro años, se declaró en el 210 a. C. dispuesto a tomar como sucesor de su padre el difícil puesto de la dirección del ejército expedicionario derrotado en Hispania. Se ha dicho que Escipión Africano (*maior*) fue el estratega romano más importante anterior a César. Pero su éxito no puede explicarse sólo por su dotes estratégicas ni porque supiera despertar desde el principio confianza, esperanza y estusiasmo, sino porque con él se introdujo, por primera vez en la historia romana, una antigua creencia que adquiriría entonces una nueva dimensión: la *felicitas* del gran jefe y salvador en los momentos de necesidad. La *felicitas* era para los romanos la cualidad casi sobrenatural de conducir un proyecto a un final feliz con visión, valor y habilidad. Pero los romanos todavía veían más en Escipión. Reconocían en esta *felicitas* una manifestación de la intervención divina, a través de los hechos de un individuo. La leyenda de Escipión surgida durante su vida demuestra que la idea romana de la *felicitas* comenzaba a fundirse con la concepción griega del hombre divino. Una continuación lógica de estos comienzos fue que esta leyenda, más tarde, en la época de César y por razones propagandísticas, continuara desarrollándose según el modelo de la leyenda de Alejandro. El curso posterior de la guerra, a partir del 210 a. C., dio la razón a los que veían en el nombramiento de Escipión algo más que la designación ade un nuevo magistrado. En el 209 a. C. tuvo lugar la conquista, pronto legendaria, de Cartago Nova (Cartagena), el cuartel general púnico en España; luego, la victoria sobre Asdrúbal en Baecula (alrededores de Bailén). Asdrúbal escapó hacia el norte para unirse en el norte de Italia con el ejército de su hermano, pero fue derrotado (207 a. C.) por un ejército romano; en el 206 se completó la conquista de España; en el 205 Escipión es elegido cónsul en Roma; en el 204, desembarcó en Africa, a pesar de la oposición del Senado, donde llevó a cabo una exitosa campaña con ayuda del príncipe númida Masinisa; Aníbal se vio obligado a

abandonar Italia y a volver a España y en el 202 Escipión derrotó a Aníbal en Zama. En el año 201, Cartago aceptó las condiciones de paz dictadas por Escipión, según las cuales Cartago debería contentarse con el rango de un pequeño estado norteafricano, de forma que ya no pudiera resultar peligroso para Roma.

La segunda guerra púnica no fue solamente una confrontación con Cartago. Roma se había unido, al mismo tiempo, con Pérgamo y Rodas, que, por su parte, combatían contra Macedonia, aliada de Cartago. Roma mantenía relaciones amistosas con los etolios, que eran los grandes enemigos de Macedonia en Grecia. Roma no se pudo desligar del destino posterior de los estados griegos. Tampoco tuvo jamás la intención de hacerlo, en parte por una conciencia de su propio poder —Roma era, después de la victoria sobre Cartago, el único estado poderoso del ámbito mediterráneo— y en parte por un sentimiento de miedo, pues no se habían olvidado en Roma las victorias de Pirro. A la segunda guerra púnica siguió, pues, un siglo y medio de intervenciones de Roma, solicitadas unas y espontáneas otras, en los asuntos de los estados griegos. Estas actuaciones terminaron siempre con la conquista y anexión de estos estados por parte de los romanos, cuando no pasaban directamente a Roma por disposiciones testamentarias. Sobre todos estos pasos se ha tratado detalladamente más arriba (cf. 1,4 a-d). La guerra con Macedonia del 200 al 197 a. C. no aportó a los romanos ningún aumento de su territorio: únicamente pusieron freno al poderío de Filipo restringiéndolo a Macedonia, declararon la libertad de los Estados griegos, hecho lo cual se retiraron de Grecia. Cuando a continuación el seléucida Antíoco III (el Grande) desembarcó en Grecia, volvieron a contraatacar los romanos, le vencieron, expulsaron y le arrebataron además todas sus posesiones de Asia Menor. Roma volvió a renunciar a una a una anexión y dividió entre sus aliados Pérgamo y Rodas (190 a. C.), el territorio conquistado en Asia Menor. Todavía en el año 167 a. C., después de la victoria sobre el último rey macedonio, Perseo, con ocasión de una guerra que estalló sin motivo claro alguno, los romanos vacilaron en incorporar Macedonia y prefirieron dividir el territorio en cuatro estados independientes. De la misma forma, Roma en el 168 a. C. obligó al victorioso rey Antíoco IV Epífanes a retirarse de Egipto por medio de un *ultimatum,* sin ocupar ella misma este país. Pero esta política cambió hacia mitad de siglo. Quizá se creyera en Roma seriamente que no se podían eliminar de otra manera los permanentes focos de disturbios del Mediterráneo. Esta suposición pudo estar justificada en relación con Grecia. Sin embargo, resulta difícil utilizar también para el caso de Cartago la misma explicación. Un

odio concentrado y un temor por completo irracional dieron como resultado el que los romanos, en el 149, declarasen la tercera guerra púnica. El motivo fue el insignificante incumplimiento de un pacto por parte de los cartagineses, quienes, hasta el último momento, estuvieron empeñados en conseguir la paz. En el 146 conquistaron la ciudad y transformaron el país en una provincia. Como provincia romana, «Africa» fue uno de los vehículos de la cultura latina en la antigüedad tardía y el país de origen propiamente dicho del cristianismo «romano» occidental. En los mismos años, los romanos sometieron a la levantisca e intranquila Grecia, erigiendo en el 147 la provincia de Macedonia y en el 146 la de Acaya. En el año 133, por testamento del último rey pergameno, pasó su reino al senado romano, lo que dio lugar a la fundación de la provincia de Asia. Con ello quedaba cerrada, de momento, la primera fase de la conquista del mundo. Otras ocupaciones estuvieron en estrecha relación con la guerra civil romana, que estalló inmediatamente después y habría de durar más de cien años.

d) *La guerra civil del año 133 al 30 a. C.*

Para 6.1 d
H. H. Scullard, *From the Gracchi to Nero,* London: Methuen, [4]1976;
R. Syme, *The Roman Revolution,* Oxford: Oxford University, 1939;
Robin Seager (ed.), *The Crisis of the Roman Republic,* Cambridge: Heffer, 1969;
P. A. Brunt, *Social Conflicts in the Roman Empire,* New York: Norton, 1971;
Ch. Wirszubski, *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Empire,* Cambridge: Cambridge University, 1950.
Para 6.1 d (1)
Last, «*Tiberius Gracchus*», y «*Gaius Gracchus*», en *CambAnc Hist* 9. 1-101.
Para 6.1 d (2)
H. Last., «*The Wars of the Age of Marius*», y «*The Enfranchisement of Italy*», en *CambAncHist* 9. 102-210.
Para 6.1 d (3)
D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor,* 2 vols; Princeton: Princeton University, 1950).
Para 6.1 d (4)
M. Gelzer, *Pompeius,* Munchen: Bruckmann, [2]1959.
Para 6.1 d (5)
M. Gelzer, *Caesar Politician and Statesman,* Cambridge, MA: Harvard University, 1968;
J. P. V. D. Balsdon, *Julius Caesar and Rome,* New York: Athneum, 1967;
F. E. Adcock, «*From the Conference of Luca to the Rubicon*», «*The Civil War*», y «*Caesar's Dictatorship*», en *CambAncHist* 9. 614-740.

Las razones del estallido de la centenaria guerra civil romana son múltiples. Sólo podemos aludir aquí a algunas causas. Una de ellas, y muy importante, fue la incapacidad de Roma para adaptar sus estructuras sociales a las circunstancias económicas en conti-

nua transformación. Esto se aplicaba primordialmente a Italia misma, donde el cultivo del vino y de los olivos había desplazado a las plantaciones de cereales y donde las haciendas eran cada vez más grandes y venían a parar a manos de una reducida clase alta, frente a la cual se alzaba un gran ejército de ciudadanos desposeídos y un número inmenso de personas que, debido a las muchas guerras, había caído en la esclavitud. Otro factor más, que afectaba sobre todo a Roma, era el rápido avance de la helenización ante la cual el Estado, después de la conquista de Grecia, se encontraba evidentemente sin ningún tipo de defensa. Los antiguos valores morales y culturales de Roma no estaban hechos a la medida de una burguesía universal. Por el contrario, la nueva escala de valores universalistas del helenismo fue considerada en cierto modo por los campeones de la Roma tradicional como una amenaza, de forma que sólo consiguió abrirse paso a base de duras confrontaciones. Finalmente, se vio pronto muy claro que el aparato administrativo romano no estaba a la altura de las exigencias del dominio sobre un imperio universal. Roma había llevado a cabo sus guerras de conquista para conseguir un provecho económico; el expolio subsiguiente de las provincias bajo la administración romana constituía un problema notorio y llegó a ser un impedimento real para la consecución de la paz. El descontento con la administración romana y las revueltas frecuentes estaban a la orden del día. A ello se añadían amenazas serias del exterior (como por ejemplo de invasión de los germanos), que reforzaban la antigua creencia romana de que todo tipo de problemas se solucionaban a base de la intervención del ejército. Se tardó mucho tiempo hasta que Roma comprendió que para restaurar la paz era necesaria tanto una nueva postura con los pueblos sometidos como una reorganización fundamental de la administración. Hasta entonces, los pueblos dominados por los romanos tuvieron que soportar lo indecible, ya que Roma resolvía sus propios problemas a su costa. Sólo será posible aludir aquí a las líneas generales del desarrollo de estos años y a algunos acontecimientos especiales que tienen una importancia social, cultural e histórico-religiosa.

Acontecimientos de la guerra civil
(Todas las fechas son a. C.)

133 Tiberio Sempronio Graco, tribuno
123 Cayo Sempronio Graco, tribuno
107 Consulado de Mario
104 Mario derrota a Yugurta de Numidia

102-101	Mario vence a los cimbrios y teutones
91-87	«Guerra Social» contra los aliados itálicos
88-87	Guerra contra Mitrídates del Ponto
88-79	Consulado y dictadura de Sila
77	Pompeyo recibe el mando en Hispania
67	Pompeyo vence a los piratas
66-64	Conquista del Oriente por Pompeyo
60	Primer triunvirato de Pompeyo, Craso, César
58-50	J. César en las Galias
49	Marcha de César contra Roma
48	Pompeyo asesinado en Egipto
48-44	Dictadura de Cesar
43	Segundo triunvirato de M. Antonio, Lepido y Octavio
31	Octavio vence a Marco Antonio en Actium
30	Suicidio de M. Antonio y Cleopatra
27	Octavio acepta el título de «Augusto»

1) La proyectada *reforma agraria de los Gracos* fue algo que, por primera vez, hizo que se vieran en Italia con toda su crudeza los abusos sociales. En Italia y Grecia tuvieron lugar varios levantamientos de esclavos antes del 133 a. C., año en el que Tiberio Sempronio Graco fue elegido tribuno de la plebe. Este procedía de la alta nobleza romana; su padre había sido dos veces cónsul y su hermana había casado con Escipión Emiliano, el vencedor de la tercera guerra púnica. Las ideas en las que se inspiró para presentar su ley de reforma procedían de ideales romanos conservadores, unidos a diversos estímulos de la filosofía estoica. En lugar de los latifundios de los notables romanos trabajados por grandes ejércitos de esclavos, tenía que volver a afincarse en el país una amplia clase media agrícola con suelo y riqueza propios. Las leyes de las reforma agraria estipulaban que ningún senador podía cultivar más de 125 hectáreas (500 *iugera*) de tierra estatal. Además, sólo la mitad de esta superficie debería pasar a los dos hijos mayores. El resto del terreno estatal tenía que ser repartido entre pequeños colonos agrícolas. La mayoría del senado, para impedir la obra reformadora utilizó todo tipo de procedimientos legales e ilegales y, finalmente, cuando todo fracasó no vaciló ni ante el asesinato del tribuno popular. El hermano de Tiberio, Cayo Sempronio Graco fue elegido, diez años más tarde, tribuno de la plebe y volvió a reanudar la obra de reforma. Consiguió imponer en la asamblea popular al menos una parte de una amplia legislación: una ley sobre la distribución de trigo, según la cual cada cabeza de familia podía comprar anualmente una cantidad limitada de cereal más barato; otra ley, por la que los caballeros deberían hacerse cargo de los juicios que ejercían el control sobre los go-

bernadores incapaces y corruptos (esta ley prosperó y tuvo malas consecuencias, ya que los gobernadores senatoriales no se arriesgaban ya a proceder contra los arrendatarios de impuestos ni contra la gente de negocios de las provincias que pertenecían al estamento de los caballeros); una ley por la que se concedía a los latinos los derechos civiles íntegros y a los aliados itálicos el derecho latino. Pero también esta reforma fracasó debido al cínico egoísmo con que la mayoría del Senado defendió sus propios intereses. Tres mil partidarios de Cayo Graco fueron muertos y él mismo, cuando ya no vio otra salida, se hizo matar por un esclavo (122 a. C.).

2) *Mario.*—De cara al exterior, el Senado había logrado imponer su autoridad dentro del Estado. Pero se demostró lo fuerte que podía ser el poder de la plebe, en cuanto encontrara un caudillo que pudiera organizarla y que supiera gozar de su favor. De hecho el Senado dependía de aquellos que se podían preciar de tener el favor de los plebeyos, ya fuera porque se tratara de auténticos caudillos o porque fuesen demagogos impulsados a veces por el mismo Senado. Los próximos años debían demostrar esto muy pronto. Después de la caída del segundo Graco, el Senado intentó congraciarse con el pueblo a través de una política imperialista y fundó una nueva provincia en el territorio ya helenizado desde hacía tiempo del sur de las Galias. Precisamente en esta región, así como en el norte de Italia, atacaron los cimbros germánicos y los teutones, y derrotaron en los años 113 y 105 a. C. a los ejércitos romanos que se les enfrentaron. Al mismo tiempo, Roma se hallaba complicada en una pesada guerra en Africa del norte con el rey númida Yugurta. En esta situación el pueblo obligó al Senado a aceptar como salvador de la desgracia al general *Mario,* hijo de un labrador, que había conseguido escalar todos los grados del ejército. Mario fue elegido cónsul en el año 107 (y, en contra de todas las tradiciones, reelegido seis veces en los años sucesivos). Este comenzó inmediatamente con la organización de un ejército peculiar: en lugar de unas tropas formadas por alistados de las capas sociales superiores montó un ejército profesional, reclutado entre las clases más bajas y que obligaba a un servicio militar de una duración que oscilaba entre los dieciséis y los veinte años. En el futuro los soldados se convirtieron en «clientes» de su general dejando de ser «civiles con uniforme». Mario venció a Yugurta, entró triunfalmente en Roma en el 104 y se dirigió entonces contra los cimbros y teutones, a los que venció en Aquae Sextiae y en Vercelo en el 102 y 101 a. C. Pero Mario tuvo que retirarse de la escena política al verse implicado, en los años siguientes, en disturbios políticos en relación con la adquisición de tierras para sus veteranos.

3) *Mitrídates VI y Sila* —La guerra de los aliados, que estalló en el 91 a. C., fue una consecuencia del fracaso de Cayo Graco al intentar conseguir una situación jurídica mejor para los confederados itálicos. Esta guerra llamada «social» (91-87) amenazó de raíz la existencia de Roma. Lo que el Senado no quiso dar voluntariamente, tuvo que concederlo, al fin, después de duras batallas La guerra no terminó hasta que Roma hubo concedido la plena ciudadanía a casi toda la Italia situada al sur del río Po.

En el año 88 a. C. el rey del Ponto *Mitrídates VI Eupátor* que, por lo visto, sobrevaloraba las dificultades internas de Roma, acometió la empresa de rescatar de manos romanas Asia Menor occidental y Grecia. Después de rápidas victorias contra un ejército romano y contra Bitinia, aliada de Roma, pasó a Grecia donde se hizo aclamar como liberador de los helenos (cf. *supra,* § 1,4 b) Sila, uno de los cónsules de ese año, un patricio conservador de cincuenta años que, por lo demás, no había descollado gran cosa, fue encargado de la dirección de la guerra contra Mitrídates. Cuando se hallaba en Capua para reunir sus tropas, sus adversarios de Roma otorgaron, a través de una resolución popular, el mando supremo a Mario. Sila marchó a continuación a Roma, penetró con sus soldados en la ciudad, impuso la anulación de todas las medidas acordadas contra él y expulsó de la ciudad a sus adversarios. Sólo entonces se dirigió a Grecia donde venció a Mitrídates en diversas batallas decisivas. Pero en Roma, mientras tanto, habían cambiado las tornas. Mario había vuelto de Africa a donde había huido, siendo elegido cónsul para el año 86. Como resultado de este cambio político ocurrió que repentinamente aparecieron en Grecia, sin saberlo Sila, dos ejércitos romanos «legales», uno de los cuales había sido enviado por el segundo cónsul, Cina —Mario había muerto inesperadamente—, contra el ahora proscrito Sila. Sin embargo, gran parte de los soldados de este ejército se negaron a luchar contra Sila y se pasaron de bando. Sila resultó también victorioso en Asia Menor. Mitrídates capituló en el 85 a. C., y tuvo que devolver todas sus conquistas. Sila volvió a Roma como vencedor y consiguió, en poco tiempo, derrotar a sus enemigos (quienes incluso habían intentado revivir las cenizas de la guerra social), alcanzando sin trabas el poder absoluto, haciéndose nombrar «dictador para la restauración del Estado». Al comienzo estableció un régimen de terror· sus enemigos políticos, 40 senadores y 1.600 caballeros, fueron declarados proscritos, es decir, desterrados, y sus bienes incautados. Siguió una reordenación del Senado (aumento de los senadores de 300 a 600), de la administración y del sistema judicial y otras muchas reformas. Todo ello tenía lugar con la intención de restaurar

el poder del Senado, pero en realidad sólo podía funcionar la administración senatorial si había un caudillo fuerte como Sila con un poder prácticamente monárquico. Cuando Sila se retiró voluntariamente en el 79 a. C. (murió un año más tarde), se vio que ninguno de los viejos problemas había quedado resuelto. Mientras que Sila era celebrado en Oriente como un hombre divino (entre otras cosas hizo acuñar monedas con su efigie), con su retirada quedó fuera de duda que sólo una especie de caudillo verdaderamente «divino» estaría en condiciones de afrontar eficazmente los problemas reales.

4) *Pompeyo.*—Este caudillo surgió en la figura de *Pompeyo.* Procedía de una familia de la nueva nobleza, y se había distinguido con Sila como un hábil estratega, por lo que sus soldados le dieron el sobrenombre de *Magnus.* Sila le había dado por esposa a su hijastra. Tres tareas urgentes quedaban a la muerte de Sila para las cuales el Senado no contaba con ninguna solución: en Hispania continuaba Sertorio. un partidario de Mario, que había creado un estado ibérico romanizado poco menos que independiente; los piratas creaban tal inseguridad en el Mediterráneo que el comercio se resentía seriamente; en el Oriente, Mitrídates amenazaba con nuevas complicaciones bélicas. El año 77 a. C., el Senado dio, a regañadientes, el mando de Hispania a Pompeyo, que consiguió someter al país en el año 71. En la nueva organización de la provincia, Pompeyo demostró que seguía un nuevo ideal para el cual se sugería a los caudillos del imperio romano un comportamiento acorde con las expectativas de los pueblos sometidos. En lugar de crueldad en el castigo de los enemigos, de opresión y explotación, impuso la tolerancia y la concesión de beneficios. Fue el primer general romano que intentó traducir a hechos las cualidades de la figura helenística del soberano divino. Tales virtudes brillaron también en el sometimiento de los piratas. Pompeyo fue encargado en el 67 a. C. de dirigir la guerra contra estos bandidos. La piratería no era un fenómeno nuevo; había existido ya en el Mediterráneo oriental desde el s. III a. C. Después del colapso de los imperios orientales, Rodas había intentado con cierto éxito controlar la piratería, pero desde que los países del Mediterráneo oriental fueron dominados por los romanos o habían perdido toda importancia militar no existía un control eficaz. La necesidad de esclavos por parte de Roma era además uno de los más fuertes puntales económicos de los piratas. Incluso el rey del Ponto, Mitrídates, había favorecido la organización de aquéllos, para tener un aliado en su lucha contra Roma. Bien protegidos en los nidos de las rocas de las inaccesibles costas de Cilicia y de Creta, no era fácil atacarles. Pompeyo, sin embargo, orga-

nizó una flota bélica, con la que consiguió vencer a los piratas del Mediterráneo occidental en cuarenta días y a los del Mediterráneo oriental en 49 días. Les arrebató más de 1.000 barcos, los persiguió hasta sus escondrijos y apresó a unos 20.000. Pero de nuevo la clemencia de Pompeyo puso de manifiesto la nueva imagen del político romano. En lugar de castigar duramente a los piratas y de venderlos como esclavos, hizo que se establecieran en diversos lugares de Grecia, de Asia Menor y de Italia.

La guerra contra Mitrídates de Ponto condujo a Pompeyo a la cúspide de su fama. El último rey de Bitinia, en el año 75 a. C., igual que antes el último rey del vecino Pérgamo, había dejado su reino a los romanos en testamento. Mitrídates aprovechó esta oportunidad para ocupar Bitinia y para volver a reanudar sus planes de conquista. El general romano Lúculo, enviado contra él, consiguió expulsar a Mitrídates de Bitinia y del Ponto y propinó también una derrota al rey armenio Tigranes, en el cual había buscado refugio Mitrídates. Pero cometió un error táctico cuando condonó a las provincias de Asia una parte de las deudas para procurarles un saneamiento económico. De esta manera se creó la enemistad de la clase equestre romana contra cuyos intereses económicos había atentado. Cuando se tornó la suerte de la guerra, se amotinaron los soldados y obligaron a Lúculo a retirarse. El Senado entregó la dirección a Pompeyo, quien desde Creta, donde se encontraba después del sometimiento de los piratas, se dirigió inmediatamente a Asia Menor. Entretanto, Mitrídates había intentado organizar en el Danubio inferior una nueva ofensiva contra Roma, pero fue derrotado por Pompeyo.

Cicerón había dicho en un discurso en el que abogaba por el nombramiento de Pompeyo: «Los países del este no ven en Pompeyo a un hombre enviado por Roma, sino a un dios». Pompeyo cumplió las expectativas. No se contentó con someter a Mitrídates y con hacer de su hijo un confederado de Roma, sino que acometió la empresa de reordenar políticamente toda la situación del Oriente. En primer lugar, obligó a capitular a Tigranes de Armenia, quien, después de la caída del imperio seléucida, había sometido a Siria y a Palestina; se dirigió entonces a la Cólquide (al sudeste del Mar Negro) marchando a continuación a Siria y a Palestina, donde los hermanos asmoneos Aristóbulo e Hircano peleaban por la hegemonía. Después de ocupar Jerusalén, Pompeyo entró en el *Sancta Sanctorum* del templo. Mientras confirmaba a príncipes vasallos, entre ellos a Hircano como Sumo Sacerdote de Jerusalén, fue honrado por los pueblos del este como bienhechor y salvador. También Roma le tributó, a su

vuelta, una entrada triunfal, aunque no del todo sincera, pues en aquel momento para el pueblo romano el salvador propiamente dicho de la patria no era Pompeyo sino Cicerón, que descubrió y abortó la conjuración de Catilina, contribuyendo así a que el último intento desesperado del conspirador para arrebatar el poder fuese sofocado sangrientamente. Pompeyo tuvo que hacerse con nuevos aliados para imponer sus exigencias a Roma. Esto dio lugar al llamado primer triunvirato de Pompeyo con Craso, el hombre más rico de Roma, y con César, un joven político que había conseguido una importancia creciente. Como cónsul en el año 59 a. C., César se ocupó de atender a los veteranos de Pompeyo.

5) *Cayo Julio César*, nacido en el año 100 a. C., procedía de una antigua familia patricia romana. Sin embargo, por su origen y su inclinación personal pertenecía a los «populares», es decir, a aquella dirección política que intentaba apoyarse en la asamblea del pueblo, como en otros tiempos los Gracos, y como Mario y Cina en la época de Sila. Mario había estado, además, emparentado con los padres de César, y la hija de Cina fue mujer de César de la que se negó a separarse a pesar de las amenazas de Sila. A diferencia de Pompeyo, que era algo mayor que él y que en su ascensión se había saltado todos los puestos, César siguió el escalafón normal de los diversos cargos, después de haber servido como oficial en el ejército y de haber estudiado tres años con el famoso retórico de Rodas, Molón. En el año 64 a. C. consiguió ser elegido Pontífice Máximo, a pesar de ser un político todavía joven al que se le atribuía su participación en manipulaciones políticas no siempre del todo confesables (entre otras, en la conjuración de Catilina) y cuya conducta estaba considerada como amoral. Ocupaba así de por vida uno de los puestos más honoríficos (todos los emperadores posteriores se hicieron investir de este título) y respetados, que le concedía la supervisión de todos los aspectos de la religión del estado romano. El pacto secreto entre Pompeyo, Craso y César, el primer triunvirato, demuestra que estos tres hombres se habían percatado de la ineficacia de las instituciones existentes. Se comprometieron en este pacto a que cada uno podía perseguir, sin trabas, sus propios intereses, mientras apoyaran los de los otros y no emprendieran nada que pudiera perjudicarlos. César obtuvo del triunvirato dos tipos de ventajas: el consulado para el año 59 y la administración de la Galia cisalpina para los siguientes cinco años, a la que añadiría la Galia transalpina. El consulado de César estuvo repleto de febril actividad legislativa. Trató de resolver los dos problemas más importantes de política interior: la cuestión de la distribución de la tierra en

Italia, y la explotación de las provincias por parte de la administración romana. Con sus leyes de colonización consiguió, al parecer, afincar en los años siguientes a 40.000 veteranos y a 100.000 ciudadanos en tierras públicas otorgadas en propiedad, en toda Italia. Prescindió de la oposición creciente de la mayoría del Senado y no se arredró ante la aplicación de medios ilegales. Pero cuando en el año 58 marchó a las Galias dejó a Roma en una situación anárquica. Cada vez era más enconada la lucha entre los populares, apoyados por demagogos ambiguos como Clodio, que fue primero tribuno de la plebe y luego dirigente de bandas incontroladas (actuaba de acuerdo con César), y los círculos conservadores del Senado con portavoces como los honorables Catón y Cicerón, quienes, por su parte, eran animadores de otras bandas. Pero el creciente caos de Roma favorecía los intereses de César mientras estaba ausente de la capital.

La conquista y pacificación de las Galias tuvo a César ocupado desde el 58 al 51 a. C. Todavía en el año 52 tuvo que sofocar un levantamiento, encabezado por Vercingetorix, al que se habían sumado muchas tribus galas. Se habían renovado ciertamente los acuerdos del triunvirato en el año 56 (el mandato de César en las Galias fue prorrogado por cinco años, Pompeyo obtuvo Hispania y Craso tenía mano libre en el Oriente), pero la situación cambió rápidamente. Craso cayó en el 53 a. C. en lucha contra los partos que aniquilaron su ejército. La hija de César, Julia, casada con Pompeyo, había muerto un año antes como consecuencia de un parto, lo cual aceleró el distanciamiento entre César y Pompeyo. Los enemigos de César postulaban en Roma abiertamente su destitución. La gravedad de la situación política alcanzó su climax durante el debate jurídico sobre la espinosa cuestión si César podía o no hacerse cargo del consulado inmediatamente después de su gobierno en las provincias de las Galias. Cuando el Senado, finalmente, declaró la situación de emergencia del Estado, para impedir la elección de César como cónsul, éste se decidió a marchar sobre Roma con su ejército (ocurrió entonces el famoso paso del Rubicón, que era el río limítrofe entre la Galia Cisalpina e Italia). Con esto la larvada guerra civil se convirtió en conflicto militar abierto entre los dos hombres más poderosos de Roma. César poseía un ejército mejor y más disciplinado y además podía estar seguro de las simpatías de amplias capas populares de Italia. Pompeyo, apoyado por el Senado, gozaba de la legalidad y disponía de los inmensos recursos militares y económicos del imperio. Pero César fue más rápido y con su veloz actuación privó a Pompeyo de la posibilidad de ofrecer resistencia en Italia. Pompeyo se retiró al Oriente. Ahí había apare-

cido antes como vencedor, y era estimado y honrado. A pesar de algunos fracasos iniciales, César consiguió no sólo poner totalmente bajo su control el Occidente (España e Italia) —el bloqueo de Pompeyo de las importaciones de grano del Oriente no aumentaba en modo alguno su popularidad—, sino que obligó a Pompeyo a presentar batalla en Farsalia, en Tesalia, derrotándole. Pompeyo huyó a Egipto donde fue asesinado a su llegada. Cuando César llegó a Egipto y le fue enseñada la cabeza de Pompeyo, lloró, lo que expresaba ciertamente un sentimiento sincero que cuadraba bien con el hombre que se había convertido en el dueño del mundo.

La guerra civil no había llegado, por supuesto, a su fin. Hasta comienzos del año 45, César tuvo que confrontarse con enemigos interiores, o sea, con los partidarios de Pompeyo, y con amenazas del exterior, sobre todo con los partos y con el rey del Ponto que nuevamente se había rebelado contra Roma. Una vez que hubo superado las dificultades con Egipto —la unión de César con Cleopatra, que le dio un hijo, es suficientemente conocida— y que reorganizó el Oriente (sobre los acontecimientos de Palestina, cf. *supra,* § 6,6a), César se dirigió a Occidente, donde los pompeyanos se habían agrupado, primero en Africa y luego en Hispania, para ofrecer su última resistencia. En la manera de tratar a sus enemigos derrotados, César tomó por norma el ideal del rey-dios helenístico que Pompeyo había seguido antes. La clemencia y el perdón que concedía a sus enemigos vencidos tenían su razón de ser tanto en esta idea, como en su personalidad. Sin embargo, no podía conseguirse con ello una reconciliación auténtica y una paz bien asentada. La sociedad tradicional romana no estaba dispuesta a aceptar los nuevos ideales, y veía sobre todo en los repetidos intentos de establecer algo parecido una adoración cultual al soberano (cf. *infra,* § 6,5b), una traición a la idea de la república romana. Aunque algunos de los dirigentes del Senado estaban dispuestos a nombrar a César dictador de por vida, no le fue concedido el estatuto de rey divino, a pesar de tener en sus manos todo el poder. Ello significaba, al mismo tiempo, que el Estado romano no podía constituirse como un Estado universal ideal de todas las naciones, a pesar de que las concesiones que César hacía a muchos pueblos (entre otros, también a los judíos) indican que esta idea vagaba por su mente. En la misma dirección se orientaban sus planes de una gran campaña en el Oriente, a través de la cual quería unir el imperio romano con los antiguos centros culturales de Mesopotamia, Persia y de la India. La vuelta la planeó probablemente a través del sur de Rusia y de la Germania, de forma que también los eslavos y germanos se incluyeran en

este Estado universal de todos los hombres Si estos planes nos parecen hoy excesivamente fantásticos, hay que imaginarse que en su época adquirían unas proporciones absolutamente peligrosas para los adversarios republicanos de César. Sabían que éste, después de una victoria de ese calibre, sería tenido por rey y dios invencible La muerte de César en los Idus de marzo del año 44 a. C. puso fin no sólo a su vida, sino al fantástico sueño de un mundo unido y pacífico.

Lo que permaneció fueron sus muchas reformas. Además de la reorganización de la administración, del asentamiento de los veteranos y de los ciudadanos sin medios económicos, y de la condonación de las deudas, tuvo gran importancia la reforma del calendario llamado «juliano» en recuerdo de su nombre Este cómputo puso fin a la confusión existente introduciendo un año de 365 días con la intercalación de un día adicional, cada cuatro años. El nuevo calendario dio a la astrología un impulso inesperado, puesto que el reajuste, calculado según el curso de los astros, se había convertido en «oficial» (cf. *supra* § 4,2 c) Pero lo que todavía continuaba era la guerra civil que Bruto y Casio habían desencadenado, como defensores de la antigua república, al asesinar a César.

e) *Augusto*

Para 6 1 e Textos

Barrett, *Background* 1 10

Estudios

A H M Jones, *Augustus* London Chatto and Windus, 1970,

W Schmitthenner (ed), *Augustus* (WdF 128), Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969,

M Hammond, *The Augustan Principate* New York Russell and Russell, ²1968

G W Bowersock *Augustus and the Greek World* Oxford Clarendon, 1965

M Grant, *From Imperium to Auctoritas A Historical Study of Aes Coinage in the Roman Empire 49 B C A D* 14, Cambridge Cambridge University, 1946 Reimp 1969,

G E F Chilver, *August and the Roman Constitution 1939 1950* Hist 1 (1950) 408 35,

F E Adcock, «*The Achievement of Augustus*», en *CambAncHis* 10 583 606

César había adoptado a su sobrino *Octavio* constituyéndolo testamentariamente en heredero Con su hábil proceder consiguió Octavio, con sólo diecinueve años, hacerse valer tanto ante el Senado como ante los poderosos generales de César, Marco Antonio y Lépido. Consecuentemente fue nombrado cónsul para el año 42, y junto con Marco Antonio y Lépido formó el segundo triunvirato, lo cual significaba que los tres hombres recibían un mandato común, por un período de cinco años, para la

restauración de la república (43 a. C.). Los asesinos de César, Bruto y Casio, habían reunido en el Oriente un ejército, pero fueron aniquilados en el 42 a. C. por Marco Antonio, en Filipos. En la repartición de las áreas de poder, revisadas varias veces, le correspondió a Marco Antonio todo el este, mientras que Octavio obtuvo primeramente Italia, Hispania, Africa y Cerdeña, pero, después de la victoria sobre Sexto Pompeyo (el hijo menor de Pompeyo Magno) y la eliminación de Lépido, dominó de hecho toda la mitad occidental del Imperio. El triunvirato terminaba al final del año 38, pero fue renovado por otros cinco años por acuerdo de los triunviros, aunque al principio carecía de la legitimación del Senado. Pero, al parecer, Octavio que se hacía llamar ahora *Imperator Caesar divi filius,* consiguió una aprobación posterior del Senado con efectos retroactivos.

Marco Antonio residía preferentemente en el Oriente. Encontró por primera vez a Cleopatra en el año 41, la cual —invitada a rendir cuentas— se presentó ante él adornada con los atributos de Isis. Las relaciones de Marco Antonio con Cleopatra dieron lugar en lo sucesivo a un distanciamiento creciente entre él y Octavia, la hermana de Octavio, con la que estaba casado desde el año 40 a. C., y lógicamente también a una agudización de las diferencias personales con Octavio. Marco Antonio proclamaba además sus pretensiones de soberano, que para Roma eran inaceptables. Poco después de la victoria sobre los asesinos de César en Filipos, Marco Antonio entró en Efeso aclamado como el «nuevo Dióniso» al frente de un *thíasos.* Más tarde recorrió con Cleopatra las provincias orientales del Imperio como el Nuevo Dióniso, que se había unido a la nueva Isis (o Afrodita). La pareja de gemelos que fue fruto de esta unión, Alejandro y Cleopatra, fueron venerados como Helios y Selene. Con ello Marco Antonio se había apropiado por completo de la concepción helenística del soberano como hombre divino o como la manifestación de la divinidad aunque, por otro lado, no hizo ningún intento de relacionar esta idea halenística con el pensamiento romano tradicional. Ciertamente, César había ya planeado introducir la concepción del rey-dios en una época posterior; para él habría sido una idea que serviría de enlace con un nuevo mundo, en el que quedarían unidos el oriente de los persas y los indios con el occidente de los romanos y griegos. Marco Antonio, por el contrario, había podido anexionar a los armenios, pero no tuvo suerte en sus campañas contra los partos. Por ello, esta pretensión de divinidad no estaba basada en la realización de grandes y felices hazañas victoriosas. En tal caso —como lo demuestra el ejemplo de Escipión Africano— no les hubiera sido difícil a los romanos aceptar la unión de la idea

helenística del hombre divino con la concepción romana de la *felicitas,* pero en la situación real de los acontecimientos la veneración divina de esta pareja soberana daba la impresión de ser un gesto teatral.

En Roma estaban ya acostumbrados, por supuesto, a que los generales romanos fueran venerados en Oriente como dioses. Esto solo no hubiera sido peligroso para Marco Antonio. Pero para proceder contra él, Octavio debía demostrar que tales pretensiones de veneración divina perseguían planes políticos tendentes a una división del imperio. Esto ocurrió en el año 32 a. C., el último año del triunvirato, cuando Antonio intentaba conseguir del Senado la confirmación de sus donaciones de territorios a Cleopatra y sus hijos. Los dos cónsules de aquel año eran partidarios de Marco Antonio. Cuando uno de ellos, Sosio, atacó duramente a Octavio a principio del año (probablemente también propuso su destitución), aquel, en una sesión dramática del Senado, proclamó que pronto aportaría pruebas de la traición de Marco Antonio. A continuación huyeron ambos cónsules con una substancial minoría del Senado a buscar refugio en Marco Antonio, sin que Octavio intentara impedirlo. El resto del Senado que apoyaba a Octavio destituyó a Antonio del poder triunviral y del consulado, para el que había sido elegido durante el año siguiente, y declaró formalmente la guerra a Cleopatra, traspasando a Octavio el *imperium* para conducir las hostilidades, lo que fue confirmado mediante un juramento tanto por parte del pueblo romano (Italia) como de las provincias occidentales. En comparación con Marco Antonio, la actitud de Octavio presentaba dos aspectos altamente significativos. En primer lugar, Octavio había observado rigurosamente, para fundamentar su nueva posición, el derecho vigente y la constitución; segundo: fue propuesto por la voluntad del pueblo expresada a través de un *referendum* legal no sólo de los componentes de la *plebs romana,* sino por todos los habitantes de Italia que eran ciudadanos romanos, a los que se habían añadido las provincias occidentales. Cuando Marco Antonio fue destituido del triunvirato, parece que Octavio dejó también sus poderes triunvirales que se basaban en último término en la institución, entonces sospechosa, de la dictadura. Su nuevo *imperium,* que debía desembocar en la erección del principado y que había de restaurar la paz y la justicia después de una guerra civil secular, descansaba sobre el derecho y sobre la voluntad del pueblo. De este modo le era posible a Octavio señalar las diferencias entre su propia posición y la de Marco Antonio, quien, por el contrario, se había decidido a dar cauce a sus ambiciones de poder en la forma de una monarquía divina helenística,

que no podía enlazar con un *imperium* romano encomendado legalmente. Además compartía su reinado divino con una extranjera, y había intentado garantizar el dominio futuro del mundo a los hijos que César y él habían tenido con esa egipcia.

La guerra de Octavio contra Marco Antonio se convirtió así en una guerra nacional y tuvo un desarrollo feliz para Octavio. El poder del adversario fue quebrado en la victoria naval de Accio (31 a. C.), que consiguió Agripa para Octavio. Cuando los ejércitos victoriosos del este y del oeste avanzaron hacia Egipto, Marco Antonio y Cleopatra se suicidaron (30 a. C.). Octavio celebró al año siguiente, en Roma, un espléndido triunfo y según lo pedían las circunstancias, devolvió su *imperium* al Senado a principios del año 27 a. C. De hecho, Octavio no había pensado en restaurar simplemente la antigua república. Cualesquiera que fuesen en este momento los motivos y las intenciones de Octavio, en los años siguientes se produjo la evolución básica hacia una forma de gobierno monárquica conocida como «principado», que comenzó asumiento viejas instituciones republicanas, junto con honores especiales que el Senado acordó conceder a Octavio. Entre tales honores, otorgados al principio del año 27 a. C., estaba el título de *Augustus,* una antigua denominación sacra que no había sido puesta en entredicho en los acontecimientos de la guerra civil, y que debía poner de relieve su posición basada en el derecho divino así como en su *felicitas.* En lo sucesivo, el victorioso heredero de César llevaría el título de *Imperator Caesar divi filius augustus.* En los años siguientes fue investido con el consulado y obtuvo el poder proconsular en aquellas provincias donde se hallaba la mayor parte del ejército romano (Egipto, Siria, Galia e Hispania).

Pero la reorganización propiamente dicha no surgió más que a partir de las medidas que se tomaron después de la crisis del año 23 a. C. Durante una larga y difícil enfermedad de Augusto, se descubrió un complot del otro cónsul. Después de su recuperación, Augusto se decidió a no unir el ejercicio de su poder con el nombramiento anual de la antigua institución del consulado, sino que, en el mismo año, renunció al cargo de cónsul, ampliando sin embargo su poder proconsular a todo el territorio imperial, incluida Roma, de forma que podía disponer de tropas (la guardia pretoriana) incluso dentro de la ciudad. A esto se añadieron las potestades propias de tribuno que le concedía el poder de legislar en pro del pueblo, y la inmunidad personal. Desde el año 12 a. C. ocupó también el puesto de *pontifex maximus.* De esta manera, el poder propiamente dicho del *Princeps* se basaba, en adelante, en el *imperium proconsular* y en el *imperium tribunicium.* Ambos

imperia habían sido desgajados de las viejas instituciones republicanas, convirtiéndose en instituciones mornárquicas. Junto a eso, Augusto comenzó el montaje de una administración paralela al Senado y a sus órganos que se fue formando poco a poco, de acuerdo con las tareas y exigencias especiales que llegaban hasta él. Entre éstas estaba la supervisión del aprovisionamiento de cereales, la inspección de las carreteras y la creación de una administración financiera especial del Imperio, el *fiscus* (= cesto), además de la caja estatal administrada por el Senado, a la que afluían los ingresos de las provincias y dominios imperiales. Esta organización administrativa imperial no era un gobierno propiamente dicho, sino un equipo dependiente directamente de la casa imperial, que al mismo tiempo brindaba a los caballeros una nueva carrera administrativa, abriendo nuevos campos de tareas oficiales a este estamento, interesado exclusivamente hasta entonces en su propio enriquecimiento sobre la estructura de la administración (c. *infra* § 6.3 a).

En cuanto a la política fronteriza, Augusto se apartó de los ambiciosos planes de conquista de César. Este punto de vista estaba de acuerdo con las metas fundamentales del nuevo soberano a quien, en primer término, le importaba el mantenimiento de la paz. Durante el gobierno de Augusto hubo guerras ciertamente casi sin interrupción, pero de hecho no se trataba más que de asegurar las fronteras del imperio. Por el norte, la conquista de los territorios transalpinos desplazó la frontera hasta el Danubio, y se llegó también hasta este río en el territorio de los tracios y los ilirios. Después de la derrota de Varo (9 a. c.) se desistió del intento de conquistar la Germania con vistas a fijar una frontera segura en el Elba. En su lugar, las legiones romanas se estacionaron en la margen izquierda del Rhin. En Asia, Augusto fundó las nuevas provincias de Galacia, Licaonia, Paflagonia y Ponto. En la frontera oriental estableció un círculo de estados vasallos, entre los que estaba el reino palestino de Herodes el Grande, que más adelante fue transformado en una provincia (cf. *infra* 6,6 a y b). Egipto quedó bajo la administración directa imperial y fue fortificado por el sur. En la frontera africana occidental Juba II de Numidia llegó a ser un vasallo de confianza de Roma. Dentro de todos estos territorios bien definidos imperaba la paz. A los pueblos que allí habitaban, aquejados de guerras civiles interminables, debió parecerles esta nueva situación un verdadero regalo de los dioses y por eso Augusto fue celebrado en innumerables inscripciones como bienhechor, cuya llegada superaba cualquier esperanza y cuyos hechos resultaban imposibles de superar por cualquier bienhechor futuro de la humanidad.

Para Augusto, a quien le fue concedido un largo período de gobierno (27 a. C.- 14 d. C.), la sucesión constituía un problema extraordinariamente difícil. El principado creado por él no era una monarquía normal y la regulación monárquica de su sucesión resultaba más difícil porque Augusto no tenía hijos propios. De su segundo y breve matrimonio tuvo una hija, Julia. Su tercer y último matrimonio con Livia Drusila con la que se casó en el año 38 a. C. —que se divorció de su primer esposo Tiberio Claudio Nerón, aún encinta de él— quedó también sin hijos. Pero Livia llevó dos hijos al matrimonio: Tiberio (que más tarde fue emperador) y Druso que nació después de haberse casado con Augusto. Augusto desposó a su sobrino Marcelo, hijo de su hermana Octavia, con su hija Julia. Pero Marcelo murió en su juventud. A continuación, el viejo compañero de armas y fiel amigo de Augusto, Agripa, tuvo que casarse con Julia. Los dos hijos de este matrimonio fueron adoptados por Augusto, pero fallecieron antes de morir aquél. Seguidamente Augusto adoptó al hijo del primer matrimonio de Livia, Tiberio, al cual había dado como mujer a Julia, enviudada entre tanto por la muerte de Agripa (Tiberio abandonó a Julia a los pocos años y Augusto tuvo que desterrar de Roma, más tarde, a su propia hija por inmoralidad). Todos los emperadores que siguieron hasta Nerón pertenecen a la casa «Julio-Claudia», siendo pues o descendientes de Augusto (a través de su hija Julia) o de su mujer Livia y de su primer esposo Tiberio Claudio Nerón. Pero en ningún caso se dio una sucesión directa de padre a hijo dentro del trono.

2. El imperio romano hasta el final de la «Edad de oro»

Para 6.2

E. T Salmon, *A History of the Roman World from 30 B C to 138 A D*, (Methuen's History of the Greek and Roman World 6), London: Methuen, [6]1968,

H. Mattingly, *Roman Imperial Civilization,* New York. St. Martin's, 1957,

J P. V. D Balsdon, *Rome The Story of an Empire,* London· Weidenfield and Nicolson, 1970;

F. Millar (ed.), *The Roman Empire and its Neighbors,* London: Weidenfield and Nicolson, 1967;

Ch. G. Starr, *The History of the Roman Empire 1911-1960* JRomS 50 (1960) 149-60

a) *Los emperadores de la dinastía Julio-Claudia*

Para 6.2 a: Textos

Barrett, *Background,* 10-17.

Estudios

E. Meise, *Untersuchungen zur Geschichte der julisch-claudischen Dynastie* (Vestigia 10), Munchen: Beck, 1969.

Para 6.2 a (1)
E. Kornemann, *Tiberius,* Stuttgart: Kohlhammer, 1960;
F. B. Marsh, *The Reign of Tiberius,* London: Oxford University, N. Milford, 1931;
M. P. Charlesworth, «*Tiberius*», en *CambAncHist* 10, 607-52.
Para 6.2 a (2)
J. P. V. D. Balsdon, *The Emperor Gaius (Caligula),* Oxford: Clarendon, 1934; reimp., 1966;
M. P. Charlesworth, «*Gaius and Claudius*», en *Camb Anc Hist* 10, 653-701.
Para 6.2 a (3)
A. Momigliano, *Claudius,* New York: Barnes and Noble, ²1962.
Para 6.2 a (4)
A. Momigliano, «*Nero*», en *CambAncHist* 10, 702-42;
B. H. Warmington, *Nero: Reality and Legend,* London: Chatto and Windus, 1969;
M. Grant, *Nero,* London: Weidenfield and Nicolson, 1970;
G. E. F. Chilver, *The Army in Politics A D 68-70* JRomS 47 (1957) 29-35.

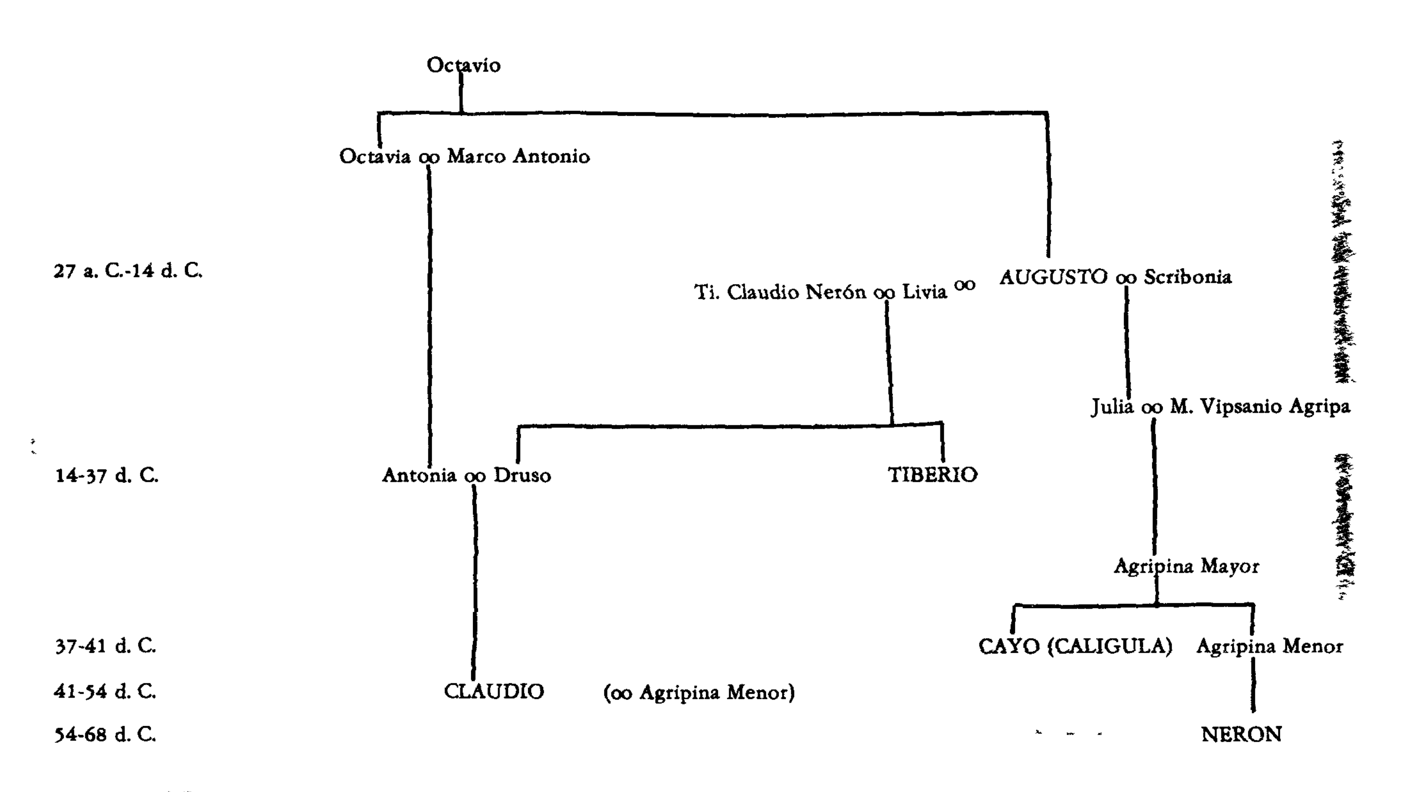
Los primeros cuatro emperadores que siguieron a Augusto procedían de las familias de los Julios o de los Claudios, es decir, pertenecían a la antigua nobleza romana. Augusto había sabido sortear con habilidad las tensiones entre las nuevas instituciones del principado y las viejas formas republicanas; sin embargo entre sus sucesores se produjeron una multitud de roces. Pero el Príncipe se imponía siempre, a pesar de todo, gracias a las posición de poder creada por Augusto. Se demostró en definitiva que el nuevo orden era estable y que se podían cumplir las esperanzas del mantenimiento de la paz y del orden, a pesar de que los emperadores de esta casa fueron grandes personalidades de carácter difícil.

1) *Tiberio* (14-37 d. C.), hijo de Livia e hijastro de Augusto, tenía 56 años al hacerse cargo del gobierno. Se había acreditado brillantemente en múltiples misiones, como general victorioso y como experimentado funcionario de la administración. Tiberio desistió definitivamente del intento de conquistar la Germania y, por medio de tratados, aseguró una paz con Armenia y con Partia que había de durar cien años. Debilitó conscientemente el poder y la dignidad del Príncipe e intentó encomendar al Senado más tareas y responsabilidades, aunque con poco éxito. En todo caso, no consintió que se le tributaran honores divinos, e insistió en que la persona del emperador debía subordinarse a las funciones de Príncipe. A pesar de todo, la historia no ha dejado de él buenos testimonios. Una de las razones puede ser la frecuencia de los procesos por injurias a su majestad (*crimen laesae maiestatis*) en virtud de las cuales se condenó a muchos adversarios reales imaginarios del emperador. Por otra parte, Tiberio tenía poco conocimiento de los hombres, y nunca consiguió atraer, como lo había

hecho Augusto (por ejemplo con Agripa), a colaboradores responsables y fieles. Por el contrario, los asuntos del Estado fueron a parar a manos de aduladores ansiosos de poder. Especialmente funestas fueron las facultades otorgadas a Sejano, prefecto de los pretorianos. Este personaje convenció al emperador para que trasladara su residencia a Capri, con objeto de poder instaurar con mayor impunidad su reino de terror en Roma, en la que ni siquiera fueron respetados los miembros de la familia imperial. Por fin Sejano cayó en desgracia y fue ejecutado (31 d. C.). A su sucesor, el prefecto de los pretorianos Macro, le pudo faltar ambición, pero en modo alguno crueldad. El emperador ya no se dejaba ver en Roma y sólo se comunicaba con el mundo exterior epistolarmente, dedicándose totalmente, en compañía de su astrólogo Trasilo, a sus estudios esotéricos en la isla de Capri. Todos sintieron alivio a la muerte de Tiberio.

2) *Calígula.*—El problema de la sucesión era difícil. Druso, el hijo de Tiberio, había muerto envenenado (¿por Sejano?) y de los cinco hijos de Agripa y de Julia, la hija de Augusto, con la que Tiberio estuvo casado en segundo matrimonio no había sobrevivido ninguno. Otros dos sobrinos-nietos habían sido víctimas de las sospechas de Sejano. Su sobrino Claudio, un hombre sabio y enfermizo, había sido alejado de todos los cargos estatales y no se podía pensar en él como sucesor. Sólo quedaba, pues, un sobrino-nieto, *Cayo*, hijo de Germánico y bisnieto de Augusto, a quien los soldados, en las campañas de su padre, habían dado el cariñoso nombre de *Calígula.* Fue proclamado *imperator* por el prefecto de los pretorianos, Macro, siendo reconocido por el Senado (36 d. C.). Después de los últimos años represivos del gobierno de Tiberio, se despertaron grandes esperanzas con el joven emperador. Sin embargo, su gobierno se convirtió pronto en una pesadilla. La divinización del emperador muerto y la veneración en oriente del soberano vivo habían llegado a ser uno de los puntales reconocidos del principado. Pero el hecho de que un emperador estuviese seriamente persuadido de ser un dios de por vida constituía una catástrofe. Calígula comenzó a presentarse imitando las vestiduras e insignias de las diversas divinidades; se tenía por una encarnación de Júpiter y exigía que su efigie se colocase por todas partes con el fin de ser venerada como dios, incluso en las sinagogas judías de Alejandría y en el templo de Jerusalén. Quiso llevar a cabo, según el modelo de los faraones divinos, un matrimonio entre hermanos con su hermana Drusila. En sus gestos políticos imitaba a los «grandes reyes» orientales constituyendo en las provincias romanas del Oriente reyes vasallos, entre ellos al nieto de Herodes, Agripa I de Palestina (cf. *infra*

La casa Julio-Claudia



§ 6,6 d). Los judíos de Alejandría que habían reaccionado enérgicamente y acaloradamente contra la locura sacrílega del emperador, fueron perseguidos por masas populares fanatizadas, y tampoco tuvo mucho éxito una delegación que enviaron a Roma bajo la dirección del filósofo judío Filón. Pero, finalmente, no sólo la sociedad influyente de Roma, sino también el ejército, se puso en contra de este emperador que proclamaba ser una reencarnación de Júpiter, pero se escondía de miedo bajo una mesa cuando tronaba. Después de varios atentados fallidos, fue asesinado por oficiales de la guardia imperial en el año 41 d. C.

3) *Claudio.*—Los pretorianos, después de asesinar a Calígula, encontraron —según se dice— casualmente en el palacio imperial al enfermizo tío de Calígula, *Claudio,* entonces de 49 años, nieto de Livia, la mujer de Augusto, que fue proclamado emperador. Gobernó del 41 al 54 d. C. achacándosele falta de dignidad y una dependencia excesiva de sus mujeres y sus libertos. Sin embargo, gobernó excelentemente, apoyado por un equipo de funcionarios muy cualificados. Claudio era un historiador erudito (escribió vastas historias de Augusto, Cartago y sobre los etruscos), se había ocupado profundamente de cuestiones jurídicas y era un experto administrador. Para llevar a cabo diversos proyectos procedió a una reorganización de la «casa imperial» con una administración dividida en diferentes departamentos: una cancillería para cuestiones políticas y militares, un departamento de hacienda; un archivo y una sección para solicitudes. Puso al frente de estos departamentos a libertos imperiales, la mayoría de origen griego u oriental. De esta manera el imperio romano tuvo, por primera vez en la historia, un sistema de gobierno que habría de permanecer también en la época siguiente. Claudio, además, emprendió diversas reformas: reordenación del sistema financiero, ampliación del derecho a la ciudadanía romana, admisión de los nobles de las provincias en el Senado, así como reformas religiosas, que se referían tanto al antiguo culto romano, como a las nuevas religiones introducidas como, por ejemplo, el culto de Atis. En cuanto a su actividad constructora, Claudio concentró la inversión de los fondos imperiales en construcciones que favorecían las actividades comerciales, como la ampliación del puerto de Ostia que se convirtió en puerta de entrada para las importaciones romanas, nuevos acueductos, regulación del Tíber, construcción de vías y caminos (por ejemplo una nueva vía desde el Adriático hasta el Danubio, a lo largo del río Etsch), etc. Entre las nuevas colonias fundadas por él, hay que mencionar Colonia Agrippina Augusta (Colonia), a la que el emperador le dio el nombre de su última mujer, la madre de Nerón.

Desde el punto de vista de la política exterior llevó a cabo la meta fijada por Augusto de fortificar las fronteras, pero, además, emprendió la conquista de una parte de las Islas Británicas. Las provincias que Calígula había puesto bajo el régimen de reyes vasallos volvieron, bajo Claudio, a la administración directa romana (como Palestina; cf. *infra* § 6 d y e).

Lo que permanece también en el recuerdo son, por supuesto, los escándalos. Claudio estaba casado con Mesalina, una nieta de Octavia, la hermana de Augusto. Al parecer, Mesalina se dedicó, con permiso imperial, a la prostitución. Cuando se casó, en una ausencia de Claudio, con el *consul designatus* del año, fue destituida por obra de Narciso, jefe de la cancillería imperial. Tampoco mejoró las cosas el que Claudio, aconsejado por su secretario de finanzas, Palas, en contra de todos los usos, se casara con su sobrina Agripina (hermana de Calígula). Agripina era soberbia y ambiciosa. En otros tiempos perseguida, maltratada y desterrada por Tiberio, estaba decidida a no volver a estar entre los miembros de la casa imperial sospechosos políticamente. Claudio tuvo que adoptar a su hijo Tiberio Claudio Nerón y prometerlo a su hija Octavia. De esta manera, Nerón se aseguraba la prelación en el orden sucesorio, por delante del propio hijo de Claudio, Británico, que era cuatro años menor. Con objeto de prevenir cambios inesperados del destino, parece que Agripina, con ayuda de su médico personal, envenenó a este emperador cuya evidente longevidad podía constituir una amenaza para sus designios.

4) El nuevo emperador *Neron* (54-68 d. C.) fue recibido con entusiasmo. Nerón pronunció el discurso fúnebre de su padrastro (el discurso había sido escrito en realidad por su educador, el filósofo Séneca), mientras el Senado rendía a Claudio honores divinos y nombraba a Agripina su sacerdotisa. El gobierno de este emperador, que había de organizar la primera persecución de los cristianos y traería a los judíos la guerra más catastrófica de su historia, comenzó, pues, con una gran brillantez. El cargo de «príncipe» había sido creado por Augusto al caer en la cuenta de que el inmenso imperio romano sólo podía subsistir si se hallaban en unas mismas manos tanto la dirección militar como el control de la administración. El emperador tenía que acreditarse, pues, como jefe del ejército y como especialista en cuestiones administrativas. Tiberio y Claudio eran por completo competentes en estas tareas. Sin embargo, Nerón no tenía ningún tipo de inclinación a aplicar su carisma a estos menesteres. Al principio no se percibieron las consecuencias de este fracaso, ya que Nerón dejó sus asuntos de gobierno a sus consejeros Burro y Séneca. El galo Burro, prefecto de los pretorianos desde el año 51 d. C., era un ex-

celente especialista en finanzas. A él hay que agradecer el buen funcionamiento del gobierno durante los primeros años de Nerón. El literato y filósofo Séneca (cf. *infra* § 6,4 f), que procedía de la nobleza romana de Hispania, era increíblemente rico pero, como estoico, llevaba una vida totalmente austera. Había sido llamado del exilio por Agripina (la causa de su destierro había sido una intriga personal de Mesalina) para encargarse de la educación retórica de Nerón. Cuando éste llegó a emperador, Séneca escribió un tratado sobre la clemencia, que estaba pensado, al mismo tiempo, como programa de gobierno para el joven César. Parecía haberse hecho realidad un ideal: el filósofo más importante de su época tenía la posibilidad, en cuanto preceptor de un joven emperador, de dirigir los destinos de un imperio universal, en el que la clemencia y la magnanimidad del soberano garantizaran la paz interna y externa del mundo.

Aunque Nerón se hallaba completamente de acuerdo con estos ideales, no pensaba subordinar sus inclinaciones personales hacia lo placentero a las exigencias de la moral y del cumplimiento del deber. La corrupción moral de la nobleza romana había llegado con Nerón hasta el mismo emperador. Este se hallaba persuadido de que no debían existir trabas naturales ni reservas morales para la satisfacción de los apetitos sexuales, ya fueran normales o perversos, y se sentía, además, completamente justificado cuando él mismo asesinaba a los miembros más próximos de su familia tan pronto como tenía la más ligera sospecha de que podían resultarle peligrosos. En el segundo año de su reinado hizo envenenar a su hermanastro, Británico, el hijo de Claudio. Su madre Agripina, que en el primer año de su reinado había aparecido, junto con el César, en las efigies de las monedas, fue pronto obligada a retirarse de su vida política, y en el año 59 Nerón decidió también asesinarla. Probablemente temía por su seguridad, mientras ella estuviera con vida. Cuando Burro murió el año 62, Séneca tuvo que retirarse también de la escena política. Nerón repudió a su mujer Octavia, hija de Claudio, la hizo matar y se casó con Popea, mujer de su amigo Otón, quien después de la muerte de Nerón había de ser emperador por un corto período de tiempo. Cuando Popea quedó embarazada por segunda vez, la mató Nerón (¿borracho o accidentalmente?) de una patada en el vientre. En el año 65 se descubrió una conspiración en medio de la cual se encontraba un senador llamado Pisón. Esto proporcionó a Nerón la ocasión para matar a todos los miembros vivos de la familia imperial y para obligar al suicidio a varios de sus viejos amigos y consejeros, como a Séneca, en quien los conspiradores pensaban quizá como nuevo emperador, al escritor Petronio,

que durante años fue el consejero más allegado de Nerón en sus poco recomendables diversiones, y al poeta Lucano, que antes había adulado a Nerón y ahora tenía que pagar con la muerte el que en unos retretes públicos hubiera citado un verso de una poesía de Nerón en un contexto poco apropiado.

En sus apariciones públicas, Nerón no ofrecía en absoluto el aspecto de un tirano sombrío. Su entusiasmo por todo lo griego se unía, de extraña manera, con su pretensión de recibir la aprobación de la opinión pública. Desde el año 59 aparecía, primeramente en privado y en seguida también en público, como poeta, cantante y atleta. Para aumentar su popularidad entre el pueblo, organizó los juegos más grandiosos, exquisitos y peregrinos. En medio de estas actividades, casi le sorprendió la catástrofe del año 64. Un incendio se cebó sobre Roma durante una semana y destruyó la mayor parte de la ciudad antigua. Como no se acallaban los rumores de que el mismo César había sido el causante del incendio, Nerón buscó una víctima, haciendo recaer la culpa sobre los cristianos. Estos fueron encerrados y martirizados de las maneras más rebuscadas. Algunos fueron embadurnados con pez y ardieron por la noche como antorchas en los jardines imperiales. Cuando había algún descontento por estas crueldades, un eficaz sistema de espionaje se encargaba de que no se hablara demasiado. El reinado de Nerón continuó transcurriendo hacia el exterior de manera brillante, aunque las finanzas del Estado sufrieron una bancarrota total. En el año 66 se presentó en Roma el rey armenio Tiridates, que había sido nombrado por los partos para recibir con gran solemnidad, de manos del emperador romano, su corona. Nerón gastó grandes sumas para celebrar debidamente el acontecimiento, aparentemente el más importante de su política de paz. Tampoco se hicieron ahorros en los trabajos de la reconstrucción de Roma, pues Nerón fue el que dio a la «Roma eterna» su sello arquitectónico. Una empresa tan cara como esta última fue la realización de un largo viaje a Grecia. Como el emperador quería participar personalmente en todos los juegos y luchas, hubo que concentrar todas las competiciones en el espacio de tiempo de un año. El helenófilo emperador otorgó a su admirada Grecia la «libertad» y le condonó el pago de los impuestos. Volvió a Roma con mil ciento ocho coronas de vencedor, como símbolo de aquella fantástica victoria pacífica. Al mismo tiempo comenzó a reunir tropas a las que quería llevar personalmente hasta el Cáucaso en una expedición bélica. Sin embargo, se alzaron en contra los gobernadores de las provincias occidentales. Nerón, completamente desconcertado ante esta crisis política, perdió los nervios. Cuando también se apartaron

de él ambos prefectos de los pretorianos, huyó de la ciudad y se suicidó en una villa de Roma en las condiciones más indignas.

Entre la descendencia de Augusto no quedaba ya ningún sucesor posible. El Senado había destituido ciertamente a Nerón la víspera de su suicidio, pero no pudo disponer, en virtud de sus atribuciones, de su sucesión, ya que el poder propiamente dicho residía en el ejército. A la cabeza de la rebelión contra Nerón estaba *Galba,* el gobernador de Hispania. El Senado le nombró emperador. Galba, de 72 años, procedía de la antigua alta nobleza de Roma, y era rígido y justo, pero no lo suficientemente hábil como para superar las dificultades. Después de medio año (a principios del 69 d. C.) se sublevó el ejército del Rhin y proclamó emperador a su general *Vitelio.* Galba fue derrotado en Roma por *Otón* y sus secuaces y el Senado reconoció como César a Otón, amigo de Nerón y primer esposo de Popea, que gozaba de gran popularidad entre el pueblo. Vitelio, sin embargo, cayó con su ejército sobre Italia. Por primera vez después de una paz centenaria, tuvo lugar una batalla en suelo italiano. Otón fue vencido y se suicidó. Pero pronto echó a perder Vitelio su autoridad, ya que como aficionado a la buena vida era demasiado abúlico para afrontar cualquier tipo de problema. Existían, sin embargo, tropas romanas que hasta entonces no habían intervenido en las contiendas sucesorias, el ejército de Vespasiano, que había estado atareado en Palestina sometiendo el levantamiento judío del año 66 d. C. El 1 de julio de 69, el prefecto romano de Egipto, Tiberio Alejandro (un sobrino del filósofo judío Filón; cf. *supra* § 5,3 f), proclamó emperador a Vespasiano. Dos días más tarde lo hizo el legado sirio, Muciano.

b) *Los emperadores Flavios*

Para 6.2 b: Textos

Barrett, *Background,* 18-21.

Estudios

H. Bengtson, *Die Flavier: Vespasian, Titus, Domitian. Geschichte eines römischen Kaiserhauses,* München: Beck, 1979.

Para 6.2 b (1)

L. Homo, *Vespasian, l'empereur du bon sens,* Paris, Michel, 1949.

Para 6.2 b (2)

J. A. Crook, *Titus and Berenice:* ASP 72 (1951) 162-75.

1) *T. Flavio Vespasiano,* que en aquel entonces contaba casi sesenta años, procedía de una familia de senadores, recientemente ascendida de la nobleza ecuestre. Su padre había sido recaudador de impuestos en Asia Menor y, como general, Vespasiano había hecho méritos en Germania y en Bretaña, y se había

acreditado como administrador en el proconsulado de Africa. Fue suficientemente hábil como para mantenerse, al principio, alejado de las luchas por la sucesión de Nerón. Sólo con vacilaciones se decidió a aceptar la dignidad de emperador, pero entonces planeó su entrada en Roma cuidadosa y discretamente. En primer lugar, se dirigió a Egipto, encomendó la guerra contra los judíos a su hijo Tito, embargó los suministros de cereales, entabló negociaciones en Siria con los partos para cubrirse, tal como precisaba, la retirada, y dejó en manos de sus fieles la organización de la flota y del ejército, así como la campaña de Italia, la conquista de Roma y el sometimiento de Vitelio. Sólo al año siguiente (70 d. C.) entró Vespasiano en Roma para acometer entonces enérgicamente las tareas más acuciantes. Debido a la desastrosa economía de los últimos años de Nerón y a las contiendas sucesorias, las finanzas estatales estaban arruinadas. Italia había sufrido enormemente en la guerra civil y en la ciudad de Roma los destrozos eran considerables, el Capitolio se hallaba en ruinas, y los archivos, destrozados. Hubo que sofocar levantamientos en la cuenca inferior del Rhin y en las Galias y sólo en ese año se concluyó, por fin, la Guerra Judía con la conquista de Jerusalén (la fortaleza de Masada no cayó hasta tres años más tarde). Tito, hijo de Vespasiano, celebró en el 71 d. C. un brillante triunfo, representado en el arco de Tito que todavía se conserva en Roma. La reconstrucción de la Urbe fue dirigida personalmente por el emperador, dándose fin a la regulación del Tíber. Los años del reinado de Vespasiano se caracterizaron por un gran ahorro, por una política fiscal más rígida y por la sobriedad en la administración. Puso más empeño en la reorganización del estamento de los patricios y en reforzar el senado que en recibir honores personales. El mismo Vespasiano, de quien se cuenta que durante su estancia en Alejandría había obrado milagros como un «hombre divino», bromeaba al sentir su muerte cercana —al emperador muerto se le concedían honores divinos— diciendo «creo que pronto llegaré a ser un dios».

EMPERADORES ROMANOS DE VESPASIANO A CÓMODO
(Todas las fechas son d. C.)

Emperadores		*Acontecimientos*	
69-79	Vespasiano	70	Caída de Jerusalén
79-81	Tito	79	Erupción del Vesubio Conclusión de la conquista de Bretaña. Comienzo del *limes* germánico
		95	Expulsión de los «filósofos»
97-98	Nerva		

98-117	Trajano	101-102 y 105-106	Guerras dacias
		115-117	Guerra contra los partos
		116	Insurrección de la diáspora judía
118-138	Adriano	132-135	Insurrección de Bar Kochba
138-161	Antonino Pío	162-166	Guerra contra los partos
		167	Comienzo de la epidemia de peste
		170-174	
180-192	Cómodo	y 175-180	Guerra contra los marcomanos

2) *Tito y Domiciano*.—A Vespasiano siguió *Tito* que sólo reinó dos años (79-81). Este continuó la obra de su padre, pero durante la época de su reinado ocurrieron varias catástrofes. En el 79 hubo una erupción del Vesubio, que enterró a las ciudades de Pompeya y de Herculano. Un año más tarde un gran incendio asoló Roma y finalmente se extendió una epidemia que diezmó la población de la capital. La entrega personal de Tito junto con su probidad y clemencia («Clementia Titi») no han sido olvidadas por la posteridad. Permaneció en el recuerdo como un emperador modelo. Totalmente contrario es el juicio de la posteridad sobre *Domiciano,* que había sido nombrado corregente por su hermano Tito. El reinado de Domiciano (81-96) aportó, sin duda, algunas cosas buenas. Se continuó la reconstrucción de Roma después del incendio del año 80, se reforzó la administración del imperio gracias a la consolidación del funcionariado civil imperial, se aseguró la soberanía sobre la Germania (la Germania superior e inferior fueron organizadas como provincias, comenzándose con la construcción de la línea fronteriza [*limes* germana) y se concluyó la conquista de Bretaña. Pero la pretensión del emperador que se hacía tratar de «Dios y Señor», provocó la oposición del Senado. Su terrible paranoia produjo un gran número de penas de muerte contra enemigos reales e imaginarios. Ni siquiera se echó atrás ante su propia familia (ejecución de su primo Flavio Clemente). Los «filósofos» fueron expulsados de Roma, entre los que se encontraban sobre todo los estoicos y algunos astrólogos.

Muchos historiadores dudan de que también tuviera lugar una persecución contra los cristianos. Pero lo que está fuera de duda es que bajo este emperador, que se hizo edificar en vida un templo para su veneración como ser divino, los cristianos tuvieron que padecer el martirio, y aumentó entre ellos tanto el ambiente apocalíptico, que hablaron de la venida del anticristo

(cf. *infra*, el *Apocalipsis* de Juan, 12, 1c), y que la comunidad cristiana de Roma debió soportar persecuciones (cf. *infra*, la *1.ª carta de Clemente*, § 12,2 d). Los últimos años del reinado de Domiciano se convirtieron para todos en una época de terror y su muerte a manos de sus amigos y libertos fue recibida, sin duda, como un gran alivio. Esto se demuestra por la «*damnatio memoriae*» llevada a cabo concienzudamente después de su fallecimiento, por la que su nombre fue borrado de todas las inscripciones y sus estatuas retiradas. De esta manera terminó la época de los emperadores flavios en un ambiente pesimista que alcanzaba a amplios círculos y que se fue acentuando más aún debido a los problemas económicos en los últimos años de Domiciano. Este ambiente no sólo se encontraba entre los cristianos, sino que se puede palpar en los escritos didácticos de Epicteto, así como en la obra del historiador Tácito (cf. *infra*, § 6,4 d). Pero de hecho la época de los Flavios, incluido el reinado de Domiciano, puso los cimientos para la futura «edad de oro» de los «cinco buenos emperadores». El resurgir económico bajo Vespasiano y Tito había demostrado que el orden económico existente era viable y que las intervenciones revolucionarias eran superfluas. La decadencia bajo Domiciano no fue tan catastrófica como pudo parecer a muchos coetáneos. La paz se había mantenido, sobre todo con los partos de oriente. Ciertamente el «dios y señor» Domiciano había sido un tirano insoportable, pero un mejor representante del imperio divino tenía, sin embargo, la posibilidad de llevar la paz y el bienestar a amplios círculos del imperio romano.

c) *La «Edad de Oro»*

Para 6.2 c

L. Homo, *Le siècle d'or de l'Empire romain. Les Antonins (96-192 ap. J. C.)* (ed. rev. por Ch. Piétri), Paris: Fayard, 1969,

M. Hammond, *The Antonine Monarchy* (Papers and Monographs of the American Academy in Rome 19), Roma: American Academy, 1959);

W. Weber, *Rom, Herrschertum und Reich im 2. Jahrhundert* (Stuttgart y Berlin. Kohlhammer, 1937;

R. Paribeni, *Optimus Princeps* (2 vols.; Biblioteca storica Principato 5-6), Messina: Principato, 1926-27; reimp. New York: Arno, 1975.

Para 6.2 c (3)

S. Perowne, *Hadrian*, London: Hodder and Stoughton, 1960;

T. D. Barnes, *Hadrian and Lucius Verus*. JRomS 57 (1967) 65-79

B. d'Orgeval, *L'empereur Hadrien*, Paris: Domat Montchrestien, 1950

Para 6.2 c (4)

W. Huttel, *Antoninus Pius*, 2 vol., Prague: Calve, 1933-36; reimp.: New York: Arno, 1975.

Para 6.2 c (5)

A. Birley, *Marcus Aurelius*, Boston: Little, Brown, 1966;

R. Klein (ed.), *Marc Aurel* (WdF 550), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979;

J. H. Oliver, *Marcus Aurelius Aspects of Civic and Cultural Policy in the East* (Hesp. S. 13); Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1970;
J. F. Gillam, *The Plague under Marcus Aurelius* AJP 82 (1961) 225-51.

Las décadas que siguieron a la muerte de Domiciano —conocidas también como la época de los emperadores adoptivos, ya que el emperador que reinaba en cada caso nombraba, antes de su muerte, a su sucesor por medio de la adopción— fueron para amplios círculos de la población del imperio romano una época de bienestar y de paz. Las ciudades fueron protegidas por los emperadores de manera eficaz, se estimuló y se apoyó generosamente la actividad constructora y se reorganizaron las finanzas del Estado y la estructura jurídica. La ciencia, la retórica y la filosofía gozaban del favor imperial. No es accidental, por tanto, que este período fuera también para el cristianismo una época de consolidación que se hizo visible en la estructuración de la organización eclesiástica, en la fundamentación de una ética cristiana y burguesa, y en los comienzos de una actividad escolar teológico-filosófica.

1) *Nerva.*—Después del asesinato del tirano Domiciano se apreció en la elección de su sucesor un desconcierto general. *Nerva* (96-98 d. C.) era un senador sexagenario de prestigio, sin inclinaciones políticas. Se preocupó de restañar los daños de los últimos años del reinado de Domiciano. Se volvió a llamar a los exiliados y se borró la memoria de Domiciano. Nerva comenzó con la reconstrucción de las finanzas estatales, la repartición de la tierra a los pobres y la compra de grano para la población romana. Intentó promocionar la construcción y apoyar a las ciudades. Pero su situación política permaneció insegura. Para reforzarla adoptó como hijo al gobernador de la Germania superior, M. Ulpio Trajano, y lo hizo corregente. Cuando Nerva murió, poco más tarde, se convirtió en su sucesor.

2) *Trajano* (98-117 d. C.) procedía de una familia romana de caballeros del sur de Hispania. Con él accedió, por primera vez, un romano de provincias al trono imperial. Trajano se había acreditado desde hacía dos decenios como legado en las legiones y general del ejército, y se había distinguido en diversas guerras en Siria, Hispania y Germania. Hombre cirunspecto y experimentado en la administración, Trajano se preocupaba personalmente de los problemas más diversos (la correspondencia conservada con Plinio el Joven proporciona una buena perspectiva). Su actividad constructora en Roma y en las provincias estimuló el desarrollo económico que se había abierto paso en tiempo de Nerva. En contraposición con sus predecesores y con sus sucesores, Trajano intentó, sin embargo, volver otra vez a una política de ex-

pansión territorial. Su primera meta fue la rica región de Dacia, al norte del Danubio inferior, vecina de la provincia romana de Mesia. En dos guerras (101-102 y 105-106) fueron sometidos sus habitantes y Dacia convertida en provincia del imperio, romanizándose con una celeridad desacostumbrada (la lengua actual de Rumanía pertenece al grupo lingüístico románico). En el caso de Dacia la política de expansión de Trajano tuvo éxito. El oro dacio y las posibilidades económicas recién abiertas favorecían a la totalidad del imperio.

Por el contrario, no es tan evidente el resultado de la política de expansión en el Oriente. Trajano sometió primeramente al imperio de los nabateos, que desde hacía siglos había permanecido independiente al este y al sur del mar Negro; fundó la provincia romana de Arabia Felix con las ciudades de Bostra y Petra, y extendió la soberanía romana hasta el golfo de Akaba, donde se estacionó permanentemente una flota. De esta manera Roma pudo controlar todo el comercio que circulaba de oriente a occidente, desde el golfo Pérsico hasta Egipto. Al mismo tiempo Trajano reforzaba sus bases para una guerra ofensiva contra el imperio parto. Desde la época de Augusto, reinaba la paz en el frente parto: Armenia era un estado vasallo romano; Comagene (al sudeste de Capadocia), primeramente bajo la soberanía de un rey de la casa partoseléucida, era, desde el 72 a. C., parte de la provincia romana de Siria. Desde entonces, la zona norte de Armenia (*Armenia minor*) estaba unida a la provincia de Capadocia. Entre tanto, la parte meridional, la gran Armenia con la capital Tigranocerta, cayó bajo la influencia de los partos. Para Trajano esto constituyó el motivo inmediato para la guerra contra el antiguo imperio persa dominado por los partos (115-117). El ejército de Trajano conquistó Armenia y se dirigió luego a Mesopotamia. Osroena, con las ciudades de Edesa y Nísibis, se hizo romana. También cayeron en manos romanas Babilonia, Seleucia del Tigris y Tesifonte, residencia parta de invierno. Al avanzar hacia el Golfo Pérsico y con la conquista de Adiabene, al este del Tigris, Roma alcanzó el clímax de su expansión territorial. Pero antes de que Trajano consiguiera consolidar sus nuevas fronteras imperiales, murió a consecuencia de una enfermedad. Esto tuvo como consecuencia que Armenia, Osroena y Mesopotamia continuaron siendo durante siglos territorios conflictivos, que fueron repetidamente escenario de guerras entre Roma y sus enemigos orientales (primeramente los partos, más tarde los persas sasánidas). La evolución del cristianismo en estos territorios no quedó sin su huella. La política trajanea de conquista en el oriente originó, quizás, el levan-

tamiento judío de la diáspora que estalló durante la campaña parta. Comenzó en la Cirenaica, pasó rápidamente a Egipto y a Chipre, pero fue sofocada sangrientamente. La separación del cristianismo y del judaísmo, iniciada hacía mucho tiempo, pudo acelerarse seguramente debido a este levantamiento (cf. *infra* § 6,6 f).

3) *Adriano* (117-138 d. C.), pupilo de Trajano, pariente lejano e hijo adoptivo suyo, procedía igualmente de Hispania y se le había encomendado en las campañas dacias y partas importantes tareas militares. Sin embargo, no continuó la política de conquistas de su antecesor. Mesopotamia fue abandonada como provincia romana. Armenia se volvió a convertir en un Estado vasallo y fueron superados pacíficamente, por medio de negociaciones, otros conflictos con los partos. Adriano intentó también estabilizar las fronteras romanas por el norte. Una prueba de esto es la Muralla de Adriano, encargada de proteger a los británicos de las incursiones de los pictos y los escotos. En el ámbito interior del imperio reanudó la política de obras públicas de Trajano. La administración imperial continuó desarrollándose intensificando el funcionariado civil. En lugar de los libertos imperiales, ingresaron en la administración hombres del estamento de los caballeros, los cuales ocupaban los cargos más importantes. A través de una reforma jurídica elaborada por el africano Salvio Juliano, Adriano reordenó el sistema jurídico y lo sometió más directamente a la potestad imperial. Al igual que Trajano, Adriano respetaba al Senado e intentaba mantener con él unas buenas relaciones, aunque nunca pudo superar enteramente su oposición.

Adriano era un amigo entusiasta del mundo griego y pasó la mayor parte del tiempo de su reinado en viajes (121-127 y 128-134) que le llevaron sobre todo a la parte oriental del imperio. No sólo dedicó su atención a la reorganización y embellecimiento de las ciudades griegas a las que ayudaba generosa y magníficamente, sino también al cultivo de la ciencia y de la cultura. El mismo Adriano se manejaba bien en la literatura griega, dominaba perfectamente la lengua y estaba animado de un gran deseo de conocimientos científicos y religiosos. En Atenas renovó la universidad, construyó una biblioteca de grandes dimensiones y concluyó la construcción del templo de Zeus Olímpico, que desde hacía siglos estaba casi paralizada. Este fue el templo más monumental que jamás fuera construido en territorio griego. Las inscripciones demuestran que el mismo Adriano era venerado allí como «divinidad olímpica». El emperador se hizo iniciar en los misterios de Eleusis. La ciudad más importante fundada por Adriano fue Adrianópolis (la Edirne actual en la parte europea de

Turquía). En un viaje por el Nilo se ahogó el amante de Adriano, el bitinio Antínoo, de veinte años, cuya estatua se ha conservado en muchos sitios. En aquel lugar, Adriano hizo construir una ciudad, Antinoópolis, en cuyo templo Antínoo era venerado como un dios.

Los planes para la erección de un templo en honor de Júpiter capitolino, en el emplazamiento del destruido templo de Yahvé en Jerusalén y la nueva fundación de la ciudad como Aelia Capitolina, originaron el levantamiento judío de Bar Kochba, que se propagó también a otras provincias. Sólo después de una guerra llevada a cabo por ambas partes con terrible crueldad (132-135), consiguió Adriano el sometimiento de esta última rebelión judía que produjo la destrucción práctica del judaísmo palestiniano. Adriano murió solo y sin amigos pocos años más tarde, en su villa de Roma (138). L. Elio, adoptado por él y designado como sucesor, había muerto antes que Adriano. En vista de esto, Adriano adoptó al funcionario y jurista Antonino, bajo la condición de que éste, a su vez, adoptara al hijo del difunto L. Elio (más tarde, el emperador Marco Aurelio). El Senado quiso denegar a Adriano la divinización, pero su sucesor consiguió imponerse y concluyó el mausoleo comenzado (Adrianeo de Roma).

4) *Antonino Pío* (138-161) procedía de una familia romana del sur de las Galias. La época de su reinado ha permanecido en el recuerdo de la posteridad como una etapa ininterrumpida de paz y bienestar, si bien es verdad que en las fronteras del imperio tuvieron lugar una serie de guerras también durante estos años, como por ejemplo contra los brigantes en Bretaña (construcción de la Muralla de Antonino), contra los dacios y los partos. Ya en los primeros años de su reinado, Antonino tomó el sobrenombre de Pío. Mantuvo unas buenas relaciones con el Senado y protegió el culto y la religión. Se ocupó personalmente de la administración del imperio y cuidó de que funcionara sin estridencias, consolidando también el sistema financiero y legal. Su gran espíritu de ahorro iba parejo con un generoso apoyo a las ciudades (Efeso, destruida por un terremoto, obtuvo ayuda financiera para su reconstrucción). Tanto el principado como las disposiciones sucesorias por medio de la adopción (en lugar de la elección por parte del senado o de los pronunciamientos del ejército) parecían haberse convertido en instituciones sólidas y la *Pax Augusta* en el imperio pareció ser una realidad duradera. Pero la situación cambió rápidamente con sus sucesores.

5) *Marco Aurelio* (161-180 d. C.), el filósofo que ocupó el trono imperial (adoptado por Antonino Pío por indicación de Adriano), poseía una amplia cultura. Había estudiado, además de

gramática y pintura, sobre todo retórica (Frontón había sido su maestro de latín y Herodes Atico, de retórica griega), pero desde el 146 se había convertido a la filosofía y en concreto a la Estoa, la cual dos generaciones antes no gozaba precisamente del favor imperial. Las postura filosófica de Marco Aurelio se ha conservado en su *Meditaciones*. Marco Aurelio estaba casado desde el 145 con la joven Faustina, hija de Antonino Pío y desde el 146 era prácticamente corregente con su suegro. Después de la muerte de éste, nombró inmediatamente a su hermano adoptivo L. Vero emperador adjunto, pero éste demostró ser incapaz y murió el 169. Las guerras estallaron en los primeros años del reinado de Marco Aurelio. Los caledonios se sublevaron en Bretaña y los jatos cayeron sobre Recia. Una año más tarde el rey parto Vologeses III inició una gran ofensiva. Fue encargado de la expedición parta Avidio Casio, legado de Siria, que era de origen sirio. Consiguió apoderarse de Seleucia y de Tesifonte, estableciéndose la paz en el 166 después de una campaña en Media: por lo menos Armenia y Osroene continuaron en manos de los romanos. Pero los soldados que volvían de la campaña parta trajeron la peste, que durante años hizo estragos entre la población del imperio romano. A partir del 165, los marcomanos, que habían fundado en la actual Checoslovaquia un gran estado germánico, penetraron repetidas veces en el territorio del imperio romano. Después de algunos éxitos romanos iniciales, se extendió la guerra por toda la frontera norte de forma que durante algún tiempo estuvieron implicadas en ella tribus germanas y celtas desde Iliria hasta las Galias. Los germanos rebasaron Mesia y Dacia y penetraron hasta Grecia (destrucción de Eleusis). Repeler esta invasión costó al emperador largos años. En el año 175, poco antes de que terminaran victoriosamente las guerras, se sublevó en Siria, haciéndose proclamar emperador, Avidio Casio, a quien Marco Aurelio había encomendado el mando supremo sobre todo el Oriente. Marco Aurelio se dirigió entonces a Siria, pero antes de llegar a Antioquía Avidio Casio fue asesinado por sus propios partidarios. Un nuevo ataque de los marcomanos obligó nuevamente a Marco Aurelio a marchar al frente germánico, donde murió el 180 víctima de la peste, en Vindobona (Viena).

6) *Cómodo.*-Con la muerte de Marco Aurelio concluyó definitivamente la edad de oro de Roma. Las largas guerras habían costado mucho dinero. La peste se cobraba innumerables vidas humanas y aceleraba la decadencia económica. El hijo de Marco Aurelio, *Cómodo,* su corregente y sucesor, demostró no ser ni digno ni capaz. Lo que se sabe de él ha provocado desde siempre la repulsa de historiadores antiguos y modernos. Cómodo no es-

taba en condiciones de conducir a un resultado feliz ninguna de las muchas guerras fronterizas de su época, fue dominado por los prefectos pretorianos y por sus chambelanes, gastó cantidades absurdas de dinero en juegos y competiciones en las que le gustaba tomar parte, hizo ejecutar a su adversarios (incluso a la emperadora por adulterio), favoreció los cultos orientales y, hacia el fin de su vida, fue venerado como Hércules. En el año 192 d. C., los conspiradores le estrangularon en el baño valiéndose de un atleta. Los 120 años siguientes, en los que tuvo lugar la gran confrontación del cristianismo con el Estado romano, representan ya un nuevo capítulo de la historia romana. La historiografía tradicional ve aquí la época de la decadencia de Roma. En cualquier caso, se transformó el aspecto exterior del imperio romano y lo mismo sucedió con la situación económica. La concepción pesimista del mundo, que se iba extendiendo a partir de la época de Marco Aurelio y que dominaría los siglos venideros, coincidiría con la renovación del género apocalíptico (montanismo), la expansión del movimiento gnóstico y los inicios de la teología especulativa filosófica; las reacciones a tales acontecimientos incluyen hechos como la creación del canon escriturístico neotestamentario, la codificación de la tradición rabínica en la Mishná y el final de la filosofía antigua con el neoplatonismo.

3. Administración y economía

Para 6.3

M. Rostovtzeff, *Historia social y económica del Imperio Romano,* Madrid, Espasa Calpe, 1962;

L Friedlander, *Roman Life and Manners under the Early Empire,* 4 vols, New York Barnes and Noble, 1968;

P. Grimal, *The Civilization of Rome,* New York: Simon and Schuster, 1963;

J. Carcopino, *Daily Life in Ancient Rome,* New Haven· Yale University, 1940,

D O R Dudley, *The Civilization of Rome,* New American Library, 1960;

S. Dill, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius,* London: Macmillan, 1904, reimp.: New York: Meridian, 1956;

F. Millar, *The Emperor in the Roman World (31 B C -A D 337),* Ithaca, N. York, Cornell University, 1963.

a) *Gobierno y administración*

Para 6.3 a

A. H. M. Jones, *Studies in Roman Government and Law,* Oxford: Blackwell, 1960;

F. H. Lawson, «*Roman Law*», en J. P. V D. Balsdon (ed.), *The Romans,* New York: Basic Books, 1965;

H. F. Jolowicz, *Historical Introduction to the Study of Roman Law,* Cambridge· Cambridge University, 1952;

E. Meyer, *Romischer Staat und Staatsgedanke* (2 ed.) Zurich: Artemis, y Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961;

G. H. Stevenson, *Roman Provincial Administration,* 2d ed., Oxford: Blackwell, 1949

J. Richardson, *Roman Provincial Administration 227 B C to A D. 117,* Basingstoke: Macmillan Education, 1976;

H. T. F Duckworth, «*The Roman Provincial System*», en Foakes Jackson y Lake, *Beginnings,* 1, 171-217;

G. Webster, *The Roman Imperial Army of the First and Second Centuries A D*, London: Black, 1969;

G. H. Stevenson, «*The Imperial Administration*», y «*Army and Navy*», en *CambAncHist* 10, 182-238.

De la institución del *principado* creada por Augusto, a través de la cual recaía sobre el emperador una gran parte del poder efectivo del imperio, habían surgido estructuras de gobierno y administración que en lo fundamental habían de ser decisivas en los dos primeros siglos de la época cristiana. No se interpretaría bien esta forma de gobierno si se la designara simplemente como una monarquía. Las instituciones republicanas no sólo continuaron existiendo, sino que conservaron también una relativa vigencia y tenían un peso simbólico nada despreciable. Eran éstas —y no el emperador— las que representaban al Estado, cuyo soberano era jurídicamente el pueblo romano (*populus romanus*). Durante estos siglos, los abusos de poder de algunos emperadores aislados no eran frecuentes y en todo caso tenían una duración relativamente corta. No sólo en el ejército, sino también en las diversas esferas civiles, los representantes de todos los estamentos del pueblo romano participaban de tal manera en el ejercicio real del poder que un emperador no podía dejar de tener en cuenta la voluntad del pueblo y de sus representantes. De hecho tenía una importancia algo más que simbólica el que la mayoría de los emperadores, a pesar de sus competencias de corte monárquico, pusieran mucho interés en interpretar su propio «cargo» como transmitido por el pueblo. El principado como institución de paz y derecho estaba inspirado por un espíritu distinto al de las antiguas monarquías orientales y helenísticas.

Un presupuesto fundamental para el nuevo ordenamiento de la administración era la reorganización de los *estamentos,* de los que se reclutaban los funcionarios. La censura, es decir, el control de las listas de senadores y caballeros, llegó a ser un cargo permanente del príncipe. A través del derecho de admisión en el senado de los miembros adecuados y por medio de la legislación matrimonial (obligación para los senadores de casarse y situación de privilegio de los que tenían, por lo menos, tres hijos), los emperadores intentaron mantener en buena forma estos estamentos.

Con el nombramiento de nobles de las provincias (sobre todo de Occidente y más adelante también de Grecia y del Oriente) llegaron al senado cada vez más ciudadanos romanos (y más tarde gente no romana) de otras partes del imperio.

La reorganización del *ejército* y la inclusión del servicio en él dentro del *curriculum* normal de los funcionarios civiles evitó, por una parte, la formación de un estamento de oficiales profesionales y convirtió, por otra, al ejército en escuela de futuros funcionarios civiles. Era importante también el que la mayoría de las legiones estuvieran estacionadas en las provincias fronterizas. La administración de estas regiones por parte del emperador estaba unida de manera muy estrecha con su función militar. El ejército se componía de 25, y luego de 30 legiones de 6.000 hombres cada una, que se reclutaban entre los ciudadanos romanos. Existían además tropas auxiliares reclutadas en las provincias, y la flota. Los soldados que servían en estas secciones del ejército obtenían, después de licenciarse con todos los honores, la plena ciudadanía romana. Cada legión tenía diez cohortes, y cada una de ellas, seis centurias. A la cabeza de la legión estaba un legado imperial procedente del estamento senatorial y debajo de él había seis tribunos militares de los que uno pertenecía también a la clase senatorial. Los restantes, lo mismo que los capitanes de las tropas auxiliares, procedían del orden equestre. Estos oficiales sólo servían en el ejército por un tiempo limitado (únicamente los que provenían del estamento de los caballeros permanecían a veces más tiempo, y en ocasiones, de por vida). Los oficiales fijos del ejército eran los centuriones que siempre procedían de la plebe y, por regla general, se quedaban en el ejército durante toda su vida. Además de estas legiones regulares existía la guardia imperial, los pretorianos, que de ser la guardia personal del emperador se habían convertido en tropa especial y de élite, sirviendo, al mismo tiempo, como una especie de academia militar, ya que los centuriones de más prestigio se reclutaban en parte entre la misma guardia.

Dentro del *cursus honorum,* o *carrera administrativa,* los miembros jóvenes de las familias senatoriales ocupaban primeramente puestos bajos, luego encontraban ocupación por uno o varios años como tribunos militares y retornaban al servicio civil, pudiendo ascender, a través de los cargos de cuestor y de pretor, hasta cónsules. Como el cargo consular era un presupuesto necesario para ocupar puestos imperiales y senatoriales más elevados, existían anualmente no sólo los dos cónsules regulares (*ordinarii*), sino también otros dos elegidos posteriormente (*suffecti*), que ocupaban su cargo en los meses postreros de cada año. Los cargos

principales, dentro de la carrera administrativa de los que procedían del orden equestre, eran los de tribunos militares, puesto en el que los caballeros solían servir más tiempo que los tribunos senatoriales, y los de prefectos y procuradores. Estos últimos cargos abarcaban desde la administración de las finanzas hasta el gobierno de una provincia. A diferencia de los funcionarios senatoriales, los caballeros permanecían, por regla general, muchos años en un mismo puesto, por lo que solían ser hombres maduros y familiarizados concienzudamente con los asuntos de su competencia.

La administración de las *provincias* estaba organizada de tal manera que las regiones pacificadas en las que había pocos militares dependían del senado Al frente estaba como «procónsul» (ανθύπατος), un antiguo cónsul, que sólo ocupaba el cargo por un año Entre estas provincias se encontraba Africa, Grecia, Asia, Bitinia y Chipre. Por el contrario, las provincias limítrofes en las que se hacía necesario el estacionamiento de varias legiones, se hallaban directamente subordinadas al emperador, que las administraba por medio de un «legado» (ηγεμών) Había además distritos que eran administrados por el emperador, a través de un «procurador» (en griego, también ηγεμών o επίτροπος), entre éstos estaba Judea: Egipto gozaba de una situación especial Debido a su importancia, sobre todo en relación con el aprovisionamiento de grano de Roma, estaba prohibido a los senadores gobernarla El país era administrado por el emperador a través de un prefecto que, igual que los procuradores, pertenecía al orden equestre. Para poner fin de una vez por todas a la explotación de las provincias, los funcionarios imperiales percibían sueldos fijos. También fue reordenada la administración financiera. A la cabeza de la hacienda pública de cada provincia se hallaba un procurador responsable directamente ante el emperador. Los impuestos territoriales y personales se recaudaban directamente por él por medio de sus empleados y con la colaboración de las diversas comunidades Por el contrario, los tributos indirectos se continuaron confiando a los arrendatarios de impuestos que ofrecieren por ellos una suma mayor (este sistema se suprimió en el transcurso del s. II d. C.).

Una importante innovación en el *sistema judicial* supuso la introducción de la jurisdicción imperial. Además de los antiguos juicios de jurados, y sustituyéndolos en parte, apareció la administración de la justicia a través del emperador y de los funcionarios nombrados por él. Cualquier proceso judicial podía ser sometido al emperador, y éste podía reservarse un asunto penal antes de que pasara a depender de cualquier otro tribunal. Aparte

de eso se podía apelar al emperador en contra del fallo judicial de los gobernadores de provincias. En los procesos penales esto era importante respecto a los procedimientos *de repetundis* (acusaciones contra funcionarios por extorsión y enriquecimiento indebido) y a los procesos de lesa majestad. En estos últimos se incluía la persecución de cualquier infracción contra los intereses y la autoridad del pueblo romano (*crimen laesae maiestatis populi romani*), y por tanto también los delitos contra el emperador y su familia. Se contaban entre estos no sólo la alta traición, la conjuración y la incitación a la guerra contra Roma, sino también las ofensas contra la persona imperial y el rechazo de los sacrificios dentro del culto imperial. A pesar de que el despotismo de la justicia imperial apenas se dio durante el principado, esta situación jurídica suministró las bases para las futuras persecuciones de los cristianos. Raramente y sólo en segundo plano se atribuyeron a los cristianos delitos contra la religión, ya que sólo la hechicería y el sacrilegio (robo de templos, etc.) estaban considerados como delitos contra la religión, mientras que el rechazo al culto del emperador y la negativa a participar en el culto pagano no se contaba entre estos delitos. Los procesos contra los cristianos dependían muchísimo de la actitud del emperador correspondiente, ya que éstos influían en la jurisprudencia en todos los ámbitos del derecho penal (y también a veces en asuntos civiles) por medio de edictos y dictámenes..

b) *Comercio y comunicaciones*

Para 6.3 b

A. H. M. Jones, «*Rome*», en *The Ancient empires and the Economy* (Troisième conférence internationale d'histoire économique, München, 1969; Paris, 1970) 81-104;

T. Frank (ed.), *An Economic Survey of Ancient Rome* (6 vols.; Baltimore: Johns Hopkins, 1933-40), reimp.: Peterson: Pageant, 1959;

A. H. M. Jones, *The Roman Economy: Studies in Ancient Economic and Administrative History* (Essays ed. by P. A. Brunt), New York: Rowman and Littlefield, 1974;

F. Oertel, «*The Economic Unification of the Mediterranean Region*», en *CambAnc-Hist* 10, 382-424;

H. J. Loane, *Industry and Commerce of the City of Rome (50 B.C -200 A.D.)*, Baltimore: Johns Hopkins, 1938;

R. Martin, *Recherches sur les agronomes latins et leurs conceptions économiques et sociales*, Paris: Les Belles Lettres, 1971;

E. H. Warmington, *The Commerce between the Roman Empire and India* (Cambridge: Cambridge University, 1928; 2 ed. con nuevo apéndice: London: Curzon, y New York: Octagon Books, 1974);

J. I. Miller, *The Spice Trade of the Roman Empire*, Oxford: Clarendon, 1969;

K. D. White, *Roman Farming*, London: Thames and Hudson, 1970;

M. P. Charlesworth, *Trade-Routes and Commerce of the Roman Empire* (2 ed.; Cambridge: Cambridge University, 1926), reimp.: Chicago: Ares, 1974.

El área económica del Mediterráneo y de los países limítrofes (cf. *supra,* § 1-7) se convirtió en una unidad política a través de la soberanía romana. Las estructuras fundamentales de la economía y del comercio habían cambiado poco en relación con la época helenística (cf. *supra* § 2,2 a-e y § 2,7 a-b), aunque los centros de gravedad se desplazaron. El occidente aparecía más en primer plano y Roma se convirtió en nuevo centro del comercio mediterráneo. Se debía este cambio, en primer término, al enorme crecimiento de la demanda romana de bienes de consumo y de artículos de lujo. La agricultura de Roma y de gran parte de Italia se había adaptado a la producción de vino y de aceite, cuya elaboración predominaba en los gigantescos latifundios con sus ejércitos de esclavos dedicados a la agricultura. Por eso Italia y, sobre todo, la misma ciudad de Roma, estaba supeditada a la importación permanente de cereales de ultramar. Los principales proveedores eran Sicilia, el norte de Africa, los países de Mar Negro y finalmente Egipto, el «granero» propiamente dicho de Roma. Las malas cosechas de estos territorios daban lugar muchas veces (por ejemplo en la época de Claudio y de Nerón, cf. Hech 11,28) a crisis de abastecimientos, así como a falta de víveres en otras partes del imperio que —como Grecia— dependían también de estos territorios punteros de la producción. La demanda de artículos de lujo experimentó en la época imperial romana un gran aumento y también aquí una gran parte de las importaciones iba a parar a la misma Roma. La consecuencia fue un crecimiento de las relaciones comerciales con tierras apartadas como Escandinavia, Africa y China. Se importaban perfumes, ungüentos, piedras preciosas, adornos, incienso, especias y sedas. Del centro de Africa y de la India llegaban animales exóticos y de los países bálticos traían ámbar. Este comercio, que se desarrollaba a través de intermediarios independientes, era muy lucrativo mientras que el tráfico masivo de bienes de consumo llegó a ser tan poco rentable que tuvieron que intervenir los emperadores con apoyos y protección estatal.

El abastecimiento de Roma con productos alimenticios constituía también un problema desde el punto de vista financiero. Roma e Italia padecían un déficit crónico en su exportaciones que todavía aumentaba más debido a la gran demanda de artículos de lujo y que llegó a su extremo con emperadores como Nerón que, para el consumo de su corte y para los juegos públicos, hacían importar artículos de lujo (animales exóticos, perfumes) en grandes cantidades. Las arcas imperiales tenían que financiar también las necesidades del ejército en Roma y en las diversas provincias. Otra carga adicional del fisco eran los sueldos fijos de

los funcionarios a los que se pagaba desde el principio de la época imperial. Las exportaciones itálicas no podían, ni con mucho, aportar dinero suficiente a Italia como para producir una compensación. Así como al principio muchos productos industriales (artículos de alfarería y de cristal) de Italia se exportaban a las provincias, al producirse un rápido crecimiento económico, la propia producción de las provincias subdesarrolladas estuvo pronto, en la mayoría de los casos, en situación de cubrir la propia demanda de tales artículos. Las principales fuentes de los ingresos imperiales eran, lógicamente, los impuestos, que provenían primordialmente de las provincias, ya que los ciudadanos romanos —por tanto una gran parte de la población de Italia— no necesitaban pagar impuestos directos. Aparte de eso, el emperador podía aplicar a los gastos de Italia y de las provincias los ingresos del patrimonio imperial. Todos los bienes de la casa Julio-Claudia pasaron al final de esta dinastía a ser propiedad del Estado. Pero como no siempre eran suficientes estos recursos, en diversas ocasiones se echó mano a procedimientos tales como el de rebajar la calidad de la moneda o como la confiscación de bienes para poder cubrir los gastos del fisco imperial (sobre el sistema monetario romano, cf. *supra* § 2,7 c).

También se produjeron cambios en los centros comerciales y en las vías de comunicación debido al desplazamiento del centro de gravedad económico. Delos y Rodas perdieron importancia como grandes *centros comerciales* del Oriente. Por el contrario, Efeso, Antioquía y Alejandría continuaron siendo, junto a otras muchas más, importantes plazas de intercambio comercial, ya que se encontraban al final de importantes vías comerciales del interior. Corinto, nuevamente fundado y reconstruido por César, conquistó un puesto decisivo en el comercio entre el Mediterráneo oriental y occidental, ya que muchos comerciantes intercambiaban aquí sus productos, para evitar el rodeo en barco del Peloponeso que continuaba siendo peligroso (el canal de Corinto, a través del istmo iniciado por Nerón, quedó paralizado a poco de comenzar) y no se concluyó nunca en la Antigüedad. En el Mediterráneo occidental había disminuido, desde la guerras púnicas, la importancia de Cartago. Roma era en esta zona el centro comercial más importante y estaba unida al mar, primeramente a través del puerto de Puteoli, cercano a Nápoles —al que esta ciudad hacía también la competencia— y más adelante, a través del puerto de Ostia, en la desembocadura del Tíber. Además de la construcción de puertos importantes, los emperadores dedicaron grandes esfuerzos y cuantiosas cantidades de dinero a la *construcción de carreteras*. Las vías romanas, a través de las cuales fue-

ron accesibles los más remotos lugares del imperio, se hallan entre los logros más fantásticos de la Antigüedad. Estaban adoquinadas y se trazaban, a ser posible, en línea recta. Los terrenos intransitables fueron superados removiendo rocas en las montañas, construyendo arriesgados viaductos sobre valles de gran profundidad y terraplenes fijos en los terrenos pantanosos. A distancias regulares se colocaron estaciones de correos, albergues y puestos militares, aunque, por supuesto, no se consiguió eliminar por completo el bandolerismo de los caminos. Existían itinerarios y mapas en los que se indicaban las distancias, los albergues y los lugares pintorescos. Una copia medieval de uno de estos mapas (de los siglos III o IV d. C.) conocido como la Tabla Peutinger nos muestra todo el mundo habitado, desde Bretaña hasta la India y China (la sección más occidental se ha perdido) con su red de vías, estaciones y distancias. Como medio de transporte se utilizaban carruajes que podían estar equipados muy confortablemente. Muchos de ellos estaban también adaptados para dormir, y en muchos lugares había coches de alquiler. De esta manera las carreteras no sólo servían para las necesidades militares, sino también para el transporte de productos comerciales y para el turismo. La transmisión de noticias se aceleró considerablemente por medio de este sistema vial. La velocidad del correo estatal romano se calcula en unos 75 km por día. Los mensajeros a caballo podían hacer más de 100 km en una jornada utilizando los puestos de relevo. La velocidad de marcha de los soldados romanos podía ser de 30 km por día. Aunque el correo oficial no estaba al servicio del ciudadano normal, se hicieron posibles los viajes y la transmisión de noticias de forma tal que no existían precedentes en la Antigüedad. Esto fue de una gran importancia para la difusión del cristianismo.

c) *Problemas sociales*

Para 6.3 c

R. MacMullen, *Roman Social Relations 50 B C to A D 284*, New Haven: Yale University, 1974;

J. Gagé, *Les classes sociales dans l'empire romain* (Bibliotèque Historique), Paris: Payot, 1964;

J P. V. D. Balsdon, *Romans and Aliens*, Chapel Hill, NC: University of North Carolina, 1979;

Id., *Roman Women*, ed. rev., London· Bodley Head, 1974;

B. Dobson, «*The Centurionate and Social Mobility during the Principate*», en Claude Nicolet (ed.), *Recherches sur les structures sociales dans l'antiquité classique, Caen 25-26 avril 1969*, Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1970, 99-116;

W. L. Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity* (MAPS 40), Philadelphia: American Philosophical Society, 1955; reimp., 1964,

W W. Buckland, *The Roman Law of Slavery The Condition of the Slave in Private Law from Augustus to Justinian*, Cambridge: Cambridge University, 1970

Se ha dicho que el Imperio romano declinó y se derrumbó, en último término, porque demostró su incapacidad para solucionar sus problemas sociales. Estos problemas eran, en parte, una herencia de los abusos sociales de la época helenística (cf. *supra* § 2,3 a-e) y en parte consecuencia de la política de explotación y de enriquecimiento desenfrenados durante el período de conquistas en la época republicana tardía de Roma. Desgraciadamente se cayó en la cuenta más tarde no sólo que las nuevas provincias romanas habían sufrido indeciblemente bajo aquella situación, sino también que únicamente una pequeña parte de la población romana se había aprovechado de este expolio. Al comienzo de la época imperial se vio Roma obligada a ofrecer una oportunidad para la reconstrucción de las provincias de Oriente en otros tiempos prósperas a la vez que debía abastecer a la población urbana de Roma en continuo crecimiento. La primera tarea se solucionó relativamente pronto. La supresión de la explotación por medio de un nuevo sistema de administración imperial, las facilidades fiscales, los incentivos a la actividad constructora (templos, edificios de la administración, carreteras y puertos) y la seguridad del comercio por mar y por tierra dieron nuevo impulso a muchos países del Oriente, sobre todo a la parte occidental de la península anatólica, muy poblada y desarrollada desde el punto de vista cultural.

La segunda tarea jamás se solucionó por completo. La ampliación de los latifundios de Italia arrojó de sus tierras a muchos pequeños campesinos. Juntamente con miles de libertos y de miembros de las capas más bajas de la población emigrados de otras provincias, formaron la *plebs* de la ciudad de Roma. César, Augusto, Claudio y otros emperadores llevaron a cabo con cierto éxito el asentamiento de campesinos expulsados y de veteranos en los territorios estatales de Italia y en las colonias romanas de las provincias occidentales. Así se produjo, en muchas regiones, un lento tránsito de los latifundios al sistema parcelario, dentro del cual los campesinos y arrendatarios modestos cultivaban la tierra. Pero ni los emperadores más enérgicos se atrevieron a intervenir en una gran parte de los latifundios de Italia. Las lacras sociales que de ello derivaron se han conservado en el sur de Italia hasta tiempos modernos. A pesar de estos programas de colonización, la población pobre de Roma parecía aumentar continuamente, sin ningún control. El abastecimiento gratuito de cereales a estas masas empobrecidas continuó siendo, durante la época imperial romana, una carga para el fisco y dio lugar a disturbios continuos. Problemas semejantes tenían otras grandes ciudades del imperio, aunque no alcanzaban las mismas proporciones.

Una de las mayores plagas heredadas de la época de la república fue la *esclavitud* (cf. *supra* §2,3 c). Cientos de miles de esclavos habían sido llevados a Italia en las muchas guerras de conquista de Roma del s. II y I a. C. Cuando las campañas militares no abastecían suficientemente de esclavos el rapto de personas y la trata de esclavos era para los piratas una fuente lucrativa deseable y semipermitida por Roma. De esta manera, la esclavitud alcanzó su punto culminante en la época final de la República. La mayoría de los esclavos se hallaban ocupados en los latifundios, en la industria y en las minas. La mala situación de los esclavos de los latifundios fue el motivo de su sublevación (cf. *supra* § 2,2 c). Como el nivel cultural de muchos esclavos era suficientemente elevado, no les resultaba difícil encontrar un caudillo adecuado para tales levantamientos. De todos modos, la implantación —condicionada por la esclavitud— de gran parte de la población de Grecia, de Asia Menor y de Siria en Italia y en otras provincias occidentales fue un factor importante para la expansión de la cultura griega en la mitad occidental del imperio. Como precisamente los esclavos cultos y especializados solían obtener la manumisión —los siervos de los ciudadanos romanos conseguían, a su liberación, la ciudadanía romana— contribuyeron así a que en Roma y en Italia se extendiese el número de ciudadanos que tenía una formación griega. Al superarse la plaga de la piratería y al finalizar las guerras de conquista, disminuyó el número de nuevos esclavos. Las muchas manumisiones dieron lugar a que el número de siervos descendiera continuamente a partir del comienzo de la época imperial, hasta que en el período bizantino inicial la escalvitud no tenía prácticamente importancia alguna. De hecho, Augusto vio ya un serio peligro en el aumento excesivo de las manumisiones e intentó limitarlas con diversos procedimientos. Los principales mantenedores de esclavos eran los mismos emperadores, quienes daban ocupación a un gran ejército de siervos en sus grandes empresas agrícolas e industriales a pesar de que, por lo demás, las estructuras económicas iban cambiando en favor de empresas de menor tamaño y de una parcelación de la tierra en pequeñas haciendas. Los emperadores utilizaban también esclavos en muchas ramas de la administración estatal, donde, después de la manumisión, se ofrecían buenas posibilidades de ascenso a puestos burocráticos de responsabilidad.

En la época imperial, aparte del suministro de cereales, existían pocos puntos de contacto con lo que puede ser una moderna *beneficencia* estatal. Trajano creó, por ejemplo, un fondo especial del que los huérfanos y los niños de padres pobres podían obtener ayudas para su educación y formación. La beneficencia per-

maneció en conjunto en manos de las ciudades y solía depender —normalmente para su provecho— de la iniciativa privada de ricos benefactores. Muchas ciudades habían contratado médicos para la asistencia pública, aunque una atención médica permanente sólo se la podían permitir los que pertenecían a la clase elevada. El emperador y la gente rica tenían sus propios médicos particulares. Para curar sus enfermedades, el pueblo se solía dirigir a médicos ambulantes, no muy de fiar, o a taumaturgos, magos y astrólogos a los que, por supuesto, también acudían los miembros de la clase alta y hasta el mismo emperador. No existían hospitales públicos. Los numerosos santuarios de Asclepio, que vivieron un nuevo esplendor en la primera época imperial, ejercían ciertamente una importante función como clínicas privadas y ambulatorios, pero no estaban a la altura de unos hospitales normales. Unicamente para el ejército y ocasionalmente para las grandes empresas de esclavos había hospitales militares. El cuidado de los ancianos estaba encomendado a sus familiares. Los primeros comienzos de una asistencia a los ancianos se dio en las iglesias cristianas, en la institución de las viudas de edad avanzada que no podían volverse a casar y eran asistidas por la comunidad. La institución de asilos, orfanatos y hospitales se remonta a los primeros emperadores cristianos y se debe directamente a la influencia cristiana.

d) *Las ciudades en el imperio romano*

Para 6.3 d

A. D. Macro, «*The Cities of Asia Minor under the Roman Imperium*», *ANRW* II, 7, 2 (1980) 658-97;

A. H. M. Jones, «*The Economic Life of the Towns of the Roman Empire*», en Id., *The Roman Economy*, Oxford: Oxford University, 1974, 35-60;

D. Norr, *Imperium und Polis in der hohen Principatszeit* (2 ed., Munchen: Beck, 1969);

R. MacMullen, *Enemies of the Roman Order*, Cambridge, Mass., Harvard University, 1966;

A. H. M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces* (2 ed.; Oxford: Clarendon, 1971);

P. A. Brunt, «*The Roman Mob*», en M. I. Finley (ed.), *Studies in Ancient Society*, London: Routledge and Kegan Paul, 1974, 74-102;

C. L. Lee, «*Social Unrest and Primitive Christianity*», en S. Benko y J. J. O'Rourke, *The Catacombs and the Colosseum*, Valley Forge: Judson, 1971, 121-38.

Las ciudades fueron la columna vertebral, política y económica, del imperio romano. Diversos emperadores, especialmente Augusto y Vespasiano, desarrollaron una política expresa de urbanización, que fue ejecutada de diversas maneras. Las ciudades ya existentes, especialmente en el Oriente, fueron reconstruidas y recibieron privilegios especiales, y en situaciones de

emergencia les fue otorgada una ayuda financiera especial (por ejemplo, tras su destrucción a causa de un terremoto). Algunas ciudades, como Rodas o Tarso, tenían el título de «ciudades libres aliadas», es decir, poseían el derecho de recaudar sus propios impuestos, quedaban exoneradas de tributar al fisco imperial, y podían gobernarse autónomamente según sus propias leyes. Ciudades antiguas, como Damasco y Gerasa, fueron a veces reconstruidas según los planos de una ciudad romana, o vueltas a fundar de nuevo como colonias romanas. César había reedificado Corinto como *Colonia Laus Julia Conrinthus;* Filipos, gracias al asentamiento de veteranos en época de Augusto, se transformó en *Colonia Augusta Julia Philippensium.* Las *colonias* poseían el *ius italicum,* lo que significaba que los campos de labor no estaban sujetos a tributación, tal como ocurría con la tierra de las ciudades italianas.

Además de las antiguas colonias griegas occidentales, emplazadas todas ellas en las costas (§ 1,1 a), los romanos fundaron un gran número de ciudades, sobre todo en las zonas interiores de las Galias (Nimes, Ginebra, Lyon, París); de Germania (Colonia, Maguncia, Augsburgo) y Bretaña (Colchester, Lincoln, Londres). Algunas de estas ciudades fueron fundadas sobre la infraestructura de un campamento romano, mientras que otras se desarrollaron a partir de centros comerciales. En Hispania y Africa las ciudades romanas fueron normalmente las nuevas fundaciones de antiguas villas púnicas. La ciudad romana típica estaba diseñada como un amplio cuadrado, o rectángulo, rodeado por murallas. Todas las calles dentro del recinto seguían un trazado regular cortándose en ángulo recto. Había una calle central, que procedía normalmente de este a oeste (*decumanus*), cruzada por otra, también principal que iba de norte a sur (*cardo*). Este era el trazado usual de los campamentos militares, utilizado posteriormente por las ciudades que surgían a menudo en su lugar, en un período posterior.

De acuerdo con el modelo de las ciudades griegas helenísticas (§ 2,5 a-b), una ciudad romana incluía también la zona de los campos circundantes. Su principal sustento económico era la agricultura, esencial para proporcionar alimento a sus habitantes y que representaba la mayor parte de los ingresos de su correspondiente aristocracia. Con mayor frecuencia que en la época helenística, el gobierno de la ciudad era un privilegio de la aristocracia latifundista, incluso aunque sus miembros vivieran fuera de la ciudad. La administración romana imperial procuró evitar, y con éxito, el antiguo modelo de gobierno democrático griego, en el cual todos los cargos administrativos podían ser asumidos en teoría por todos los ciudadanos libres. Por el contrario, la pertenen-

cia a la aristocracia estaba limitada y controlada estrictamente (la llamada clase de los *decuriones*, normalmente cien ciudadanos que formaban el consejo de la villa, era la responsable de la elección de los administradores, de la sanción de las leyes y otras disposiciones que gobernaban la ciudad, y de los impuestos). Esta aristocracia dirigente aseguraba una gran estabilidad al sistema romano de patronazgo: los aristócratas gobernantes tenían sus patronos en Roma, a los que podían apelar; el patrón, por su parte, podía contar con la ayuda económica y la lealtad de sus clientes. En las ciudades griegas más antiguas se conservaron las designaciones tradicionales de las magistraturas, mientras que en las colonias se utilizaban las romanas, siendo los *duoviri* los magistrados de mayor rango.

El resto de las clases, ya fueran ciudadanos, libertos, forasteros o esclavos, estaban excluidas de participar en el gobierno y la administración de sus ciudades. Mercaderes, hombres de negocios o artesanos podían acumular considerables riquezas —aunque, de todos modos, los más ricos no podían compararse con los poderosos latifundistas—, pero no por ello podían contarse entre los aristócratas, los decuriones. Las única excepción la constituían algunas pocas ciudades, como Ostia, el puerto de Roma, o Palmira, la rica ciudad caravanera de Siria, que poseían poco terreno y obtenían su modo de vida fundamentalmente del comercio. Por otro lado, los decuriones no se implicaban en el comercio o la industria, y si eran propietarios de alguna fábrica o agencia comercial empleaban frecuentemente libertos o esclavos como gerentes y administradores. De todos modos, el verdadero impulso de la ciudad se hallaba en su comercio, negocios e industria.

Comenzando por Augusto, los emperadores romanos hicieron considerables esfuerzos para revitalizar la prosperidad económica e industrial de las ciudades, especialmente en la Grecia continental. Augusto viajó a Samos varias veces, la tercera durante más de dos años (21-19 a. C.), para supervisar la reorganización de Asia Menor. La *Pax Augusta* recientemente proclamada fue particularmente efectiva en esa región, con manufacturas altamente desarrolladas, con Efeso como «la primera ciudad de Asia». Las donaciones de los ciudadanos ricos desempeñaron una función importante en el embellecimiento de las ciudades, por ejemplo la de T. Claudio Aristion, en Efeso (finales del s. I d. C.), de Panteno en Atenas (ca. 100 d. C.) y otros muchos. También los romanos, que habían fijado su residencia en ciudades griegas (como los Vedii en Efeso), construyeron a sus expensas grandes edificios. El pillaje de obras de arte —Nerón robó cientos de ellas en Grecia y Pérgamo— era algo lamentable, pero no suponía un

peligro serio para la creciente belleza de esas ciudades y el progresivo aumento de su bienestar. La población urbana se hizo más numerosa durante los siglos I y II d. C., y la manufactura y el comercio proporcionaron empleo a gran cantidad de personas.

Debemos recordar que el transporte internacional de bienes de consumo era muy oneroso en la Antigüedad. Sólo productos especiales industriales no eran fabricados en los talleres locales, como, por ejemplo, fibras textiles de Patras y Tarso, vidrio de Egipto, que eran exportados incluso a regiones muy alejadas. Pero, como norma general, cada ciudad poseía un cierto número de factorías locales. Muchas eran pequeñas tiendas con uno o dos empleados; otras eran plantas más amplias que daban empleo a docenas de esclavos o trabajadores libres a sueldo. Estos talleres producían todos los bienes necesarios para el consumo local, a la vez que proporcionaban trabajo e ingresos a la mayoría de la población urbana. Propietarios y trabajadores artesanos y negociantes, mercaderes e incluso esclavos constituían la amplia clase media de las ciudades, organizada en asociaciones (§ 2,3 c), a la que pertenecían tanto los adinerados propietarios de almacenes y talleres, como los humildes artesanos; los ciudadanos libres, al igual que los forasteros residentes, los libertos y los esclavos podían hallarse entre sus miembros.

Durante las dos primeras centurias de la era cristiana, esta clase se hallaba dispuesta a aceptar el orden romano. Mantuvo, además, una considerable movilidad social: incluso los esclavos estaban capacitados de hecho para ser candidatos a puestos de participación activa en esta clase, y podían compartir diversas oportunidades una vez que se habían convertido en libertos. Ciertamente existían diversas causas que generaban conflictos sociales, lo que llevaba a escenas tumultuosas, tales como la revuelta instigada por los plateros efesios y descrita en Hech 19,23-41. Se tienen noticas de algunas huelgas de panaderos y obreros de la construcción en diversas ciudades. En las áreas campesinas, el odio a la ciudad, el sentimiento de verse explotados, y la falta de patronos responsables del bienestar de los clientes rurales contribuyeron a los disturbios entre los jornaleros y agricultores más pobres. Esta situación condujo hacia finales del s. II y durante el s. III d. C. a violentas protestas contra el imperio. Pero en las ciudades, los disturbios no hallaron su fundamento en la opresión del proletariado urbano, ni entre los esclavos. Más bien nació de la clase media, alimentada a veces por el desencanto de los miembros empobrecidos de la aristocracia. Son aristócratas locales (*decuriones*), junto con los administradores romanos (sin mencionar a los legionarios del ejército), los únicos que ejercían el con-

trol sobre los asuntos de la ciudad. Para los miembros de la clase media había escasa o ninguna oportunidad política, y su sujeción a la munificencia de la aristocracia era completa incluso para obtener el pan. Los disturbios eran el producto de la frustración y el despecho, y podían ser impulsados por incidentes que parecían amenazar el bienestar económico de cualquier grupo dentro de la clase media, o algunos de sus derechos; incluso quejas sobre la calidad de los juegos financiados por miembros de la aristocracia podían producir un tumulto. La administración romana cayó en la cuenta que esas asociaciones, en las que se agrupaban muchos individuos pertenecientes a la clase media, podían alimentar tales desórdenes, por lo que desaconsejaba su formación. Sin embargo, en muchos casos, no tenía más elección que aceptar su existencia, pero sin otorgarle el reconocimiento oficial. En general, se mantuvo un equilibrio inestable mientras prevaleció la prosperidad económica. Pero cuando cambió la situación a finales del s. II d. C. y las guerras continuas empeoraron las posibilidades económicas de las ciudades, aumentando sus problemas financieros, los desórdenes se extendieron con mayor amplitud.

Desde el comienzo, el cristianismo encontró a sus conversos no entre la población rural, ni tampoco entre la aristocracia, sino en la clase media de las ciudades. La descripción de Pablo de la iglesia corintia puede considerarse como una caracterización apropiada de esa clase: «No muchos sabios... ni poderosos; tampoco muchos de noble cuna» (1 Cor 1,20). Como muchas asociaciones de este tipo, las iglesias cristianas contaban entre sus miembros a algunos ricos, junto con una gran número de artesanos y gente trabajadora (cf. 1 Tes 4, 11-12), además de algunos pobres y esclavos. Pero estas «asociaciones» cristianas en las ciudades del imperio romano desarrollaron un sistema de ayuda, dependencia mutuas que exigieron a los ricos mayores sacrificios y crearon así unas comunidades mucho más unidas (cf. 1 Tim 6, 17-19; Hermas, *Sim.* 1). El desarrollo ulterior de las estructuras eclesiales refleja claramente la situación social de la clase media ciudadana y revela sus esfuerzos para superar sus instituciones y limitaciones.

. La cultura romana y el helenismo

Para 6.4

L. Bieler, *Geschichte der romischen Literatur* (2 vols., SG), Berlin: De Gruyter, [3]1972;

M. Fuhrmann (ed.), *Romische Literatur* (Neues Handbuch der Literaturwissenschaft 3), Frankfurt: Athenaion, 1974;

E. Norden, *Die romische Literatur*, Leipzig: Teubner, [6]1971;

Id., *Die antike Kunstprosa*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, [5]1958, 1. 156-343;

C. G. Starr, *Civilization and the Caesars*, Ithaca: Cornell University, 1954;

F. Klingner, *Romische Geisteswelt*, Munchen: Ellermann, 1965;

M. L. Clarke, *The Roman Mind*, Cambridge, MA: Harvard University, 1956;

Ulrich Kahrstedt, *Kulturgeschichte der romischen Kaiserzeit*, Bern: Francke, 1958;

J. Bayet, *Historia de la literatura latina*, Barcelona, Ariel, 1965.

ı) *La helenización de la cultura romana*

La cultura del final de la república y de la época imperial se encontraba en un proceso tan intenso de helenización que los elementos culturales romanos autóctonos desaparecieron o se transformaron de tal forma que sólo podían subsistir dentro de una permanente confrontación con el contexto griego. Sin su componente helenístico, el apogeo de la cultura de la época imperial es algo totalmente incomprensible. Las influencias griegas llegaban a Roma por diversos caminos: en primer lugar, de la Magna Grecia, es decir, de las ciudades helenizadas y de las colonias griegas de Sicilia e Italia meridional, con las que la república romana había mantenido múltiples relaciones en siglos pasados; segundo: a través de la introducción inmediata de la cultura griega en la clase alta romana en la época de la conquista de Grecia, que se correspondía con un entusiasmo claramente visible de muchos griegos por el sistema político romano; tercero: a través de la movilidad de la población de las provincias helenizadas del Oriente, ya que numerosos inmigrantes venían al occidente romano por la vía de la esclavitud, del comercio o del servicio en el ejército romano.

La influencia de lo griego se pudo observar de manera muy destacada en la esfera del *lenguaje*. Todos los romanos cultos eran bilingües en la época final de la República, de modo que podían hablar y leer tanto en griego como en latín. En el s. II d. C. aumentó, al parecer, todavía más, la influencia griega. El emperador Marco Aurelio, cuya familia provenía de Hispania, escribió sus *Meditaciones* en griego. Sin duda, durante la época imperial los comerciantes y soldados de las provincias occidentales, lo mismo que los de las orientales, se podían entender en griego. Como los romanos aprendieron de los griegos no sólo la filosofía sino también muchas materias de la ciencia y de la técnica, el vocabulario

de la lengua latina estaba muy influenciado por el griego en muchas áreas de la terminología lingüística especializada. Se leían en griego tanto los tratados sobre máquinas bélicas como los escritos filosóficos. La poesía romana, la narración histórica, la filosofía, la retórica no se pueden ni siquiera imaginar sin los modelos griegos. Del griego procedían no sólo las formas y los métodos sino, en gran medida, los temas y los argumentos. La influencia griega sobre la cultura romana no se limitó simplemente a una copia única de los modelos griegos a la cual siguió una evolución romana autóctona. Más bien la cultura romana permaneció en constante yuxtaposición a su contrapartida griega, que continuaba su propio desarrollo y era continuamente promocionada por los administradores romanos, de forma que su influencia se renovaba continuamente. Los escritores y filósofos romanos más tardíos también podían, sin más, echar mano directamente de los antiguos modelos griegos, que para ellos eran, a veces, más importantes que los ejemplos que entre tanto existían ya en el ámbito lingüístico latino.

En las *artes plásticas* y en la arquitectura el renacimiento de Augusto supuso una renovación de la influencia griega. A partir de esta época, dominaba en la arquitectura la imitación de los modelos griegos. La misma Roma se convirtió, en sus monumentos públicos, en una ciudad helenística. Ciertamente, tanto en el proceso de construcción como en las finalidades arquitectónicas se pueden observar muchas peculiaridades romanas. Los arquitectos romanos sustituían las sólidas construcciones de piedra de sillería de los griegos por paredes rellenas de mampostería o ladrillos con argamasa que recubrían con mármol o se revocaban. La innovación romana más importante es la introducción del arco de medio punto, que hacía posible recubrir grandes espacios interiores sin columnas intermedias. Se encuentran bóvedas sobre todo en un tipo de construcción cuyo uso era típicamente romano, como en las termas, con sus grandes salas abovedadas, que se hicieron también muy populares en el este del imperio. De la misma manera, tampoco es imaginable el anfiteatro romano sin la esctructura abovedada para las filas superiores de asientos. Más tarde, el cristianismo, al levantar iglesias (basílicas), adoptó y desarrolló el arco y la bóveda en la construcción de techos y cúpulas. El arte del arco de medio punto constituye también la base de los viaductos, puentes y acueductos tan típicos del imperio romano y que todavía se suelen conservar en todas las zonas en las que dominó el Imperio. En muchos casos se construía, sin embargo, tanto con respecto al material como en relación con el estilo, de acuerdo con antiguos modelos griegos. Los templos y san-

tuarios erigidos en la época romana, a veces con subvenciones imperiales, están llevados a cabo según los modelos clásicos, a base de piedras de sillería y de techos lisos. En la arquitectura urbana es donde más claramente se ve la influencia romana al transformar el ágora griega, abierta a las calles principales de la ciudad, en una plaza cerrada que constituía el foro romano, cuya entrada estaba protegida por puertas especiales. Sobre todo en las ciudades fundadas por los romanos, las calles ya no discurrían en dirección a una plaza situada en el centro. El diseño seguía más bien el esquema del campamento del ejército romano (*castrum*), en el que las calles, de acuerdo con un rígido sistema axial, estaban orientadas hacia una calle mayor central que condicionaba también el plano de los principales edificios públicos (cf. § 6,3 d).

En escultura y pintura los romanos siguieron a sus tan admirados maestros griegos. Las obras clásicas famosas se copiaban una y otra vez. Pero la tendencia al realismo, marcada ya en el Helenismo, se acentuó en la época imperial romana dando lugar, a veces, casi a lo grotesco. Sólo incidentalmente, como ocurre en la representación del emperador en la efigie de las monedas, se encuentran rasgos idealizados. La pintura romana está repleta de motivos de la mitología griega que también se empleaban continuamente en los magníficos mosaicos de los suelos. En comparación con los modelos griegos, llama la atención la mayor riqueza artística en la ornamentación y en la decoración. Los cuadros paisajistas eran tan apreciados como las pinturas arquitectónicas. Es curiosa la frecuente aparición de ventanas simuladas que dan la falsa impresión de una panorámica, que se ve desde una ventana. Mientras que en la época de Augusto predomina todavía la rigidez clásica de las formas, al final del período julio-claudio aparece una distensión más juguetona, la cual abre paso otra vez a una conciencia renovada de los arquetipos griegos.

b) *La poesía*

Para 6.4 b. Textos

Ediciones españolas de los autores tratados en este apartado (Plauto, Terencio, Lucrecio, Catulo, Tibulo, Horacio, Virgilio, Propercio, Ovidio, Lucano, Petronio, Marcial, Juvenal y Persio) en las colecciones Alma Mater, Clásicos Gredos, Clásicos Hernando, Ed. Porrúa (México), y la francesa de la Asociacion Guillaume Bude (Paris; Les Belles Lettres), etc

Para 6.4 b: Estudios

J. Duff, «*The Beginnings of Latin Literature*», en *CambAncHist* 8, 388-422;

G E. Duckworth, *The Nature of Roman Comedy A Study in Popular Entertainment,* Princeton: Princeton University, 1952;

K P. Harrington, *Catullus and His Influence,* New York. Longmans, Green, 1927;

J. K. Newman, *Augustus and the New Poetry* (Collection Latomus 88), Bruxelles, Berchem, 1967,

Z. F D'Alton, *Horace and His Age,* New York, 1962;

A G. Carrington, *Aspects of Martial's Epigrams,* Eton: Shakespeare Head, 1960,

G. Highet, *Juvenal the Satirist,* Oxford. Clarendon, 1954.

Los comienzos de la literatura latina van unidos siempre a los géneros respectivos de la literatura griega correspondiente. En el marco de la poesía se impuso muy rápidamente el latín, mientras que los argumentos y la forma se tomaban en gran parte del griego. Las tragedias y las comedias griegas se presentaron y se difundieron primeramente en traducciones latinas (cf. *supra* § 3, 4 b). Bajo esta influencia escribió numerosas tragedias y comedias Ennio (239-169 a. C.), que procedía del sur de Italia, y después de trasladarse a Roma perteneció al círculo del culto Escipión Emiliano (cf. *supra* § 6,1 c). La mitad de sus tragedias son adaptaciones de Eurípides (cf. *supra* § 3,4 b). Compuso en hexámetros una epopeya sobre la historia romana, tomando como modelo la épica de Homero. *Plauto* (muerto el 184 a. C.) había escrito en latín más de cien comedias modeladas sobre obras de la Comedia Nueva griega tanto en la forma como en la temática, aunque también contenían rasgos romanos autóctonos. *Terencio,* liberto procedente de Libia, compuso sus comedias, aparecidas entre el 166 y el 160 a. C., como adaptaciones latinas de las famosas comedias de Menandro (cf. *supra* § 3,4 b). El gran poema didáctico de *Lucrecio* (97-55 a. C.) «Sobre la naturaleza», que comprende seis libros y que se ha conservado casi íntegramente, ilustra la situación inmediatamente antes del comienzo de la gran floración de la poesía latina en la época de Augusto. Esta obra demuestra que las formas del arte poético griego habían sido incorporadas totalmente al ámbito del latín, y que en el pensamiento romano se habían introducido las ideas de la filosofía epicúrea (cf. *supra* § 4,1 c) de la cual era partidario Lucrecio.

El descubrimiento de un nuevo horizonte vital, característico en el despertar de la época augústea, comenzó en la poesía con los «modernos» (*Neoterici*), antes del final de la República. La mayor parte de las obras de este movimiento se han perdido, aunque se han conservado muchas poesías de *Catulo* (ca. 84-47 a. C.), que pertenecía a estos «modernos». En la forma se apoyaban en la poesía alejandrina del s. III a. C. (cf. *supra* § 3,4 b), pero sus temas iban mucho más allá que sus modelos griegos. Ya no se trata de la reproducción artística, en forma poética, de cualquier ámbito del saber humano, sino de la expresión de la nostalgia y de la desesperación humanas por las experiencias adversas del presente. La amistad y el odio, el amor y la obscenidad están sentidos tan intensamente que es imposible pasar por alto su mensaje que anhela un nuevo mundo en el que pueda ser una realidad la liberación y la realización humana. Horacio y Virgilio intentaron en su obra poética captar positivamente el horizonte de este mundo nuevo y representar su devenir que comenzaba ya a dibujarse en

los acontecimientos de los primeros años de Augusto. *Horacio* (65-8 a. C.), era hijo de un liberto y había luchado primeramente al lado de los asesinos de César. Pero después de ser admitido en el círculo de Mecenas, el amigo de Augusto, se convirtió de acerado crítico de la situación política en el heraldo de una nueva era. En sus sátiras, odas, poesías líricas y cartas literarias, utiliza aspectos teológicos, mitológicos e histórico-culturales para respaldar la legitimación de la nueva época y de su soberano, así como las posibilidades de la actuación moral y de la creación artística. Se ha reprochado a Horacio el haberse convertido en propagandista de Augusto, pero sería más justo reconocer en su obra el intento de mostrar un horizonte dentro del cual los acontecimientos del presente se pudieran interpretar como inicio de una época de justicia y de paz.

Lo que *Virgilio* (70-19 a. C.) expresó con más profundidad fue el carácter escatológico del acontencer político. Virgilio era hijo de unos campesinos sencillos pero acomodados del norte de Italia; había recibido una sólida formación retórica y filosófica, pero jamás tomó parte en la carrera política de los cargos públicos. El padrinazgo de Mecenas y de Augusto le dieron la posibilidad de dedicarse totalmente, con toda tranquilidad, a su obra poética. En las *Bucólicas* (Eglogas), Virgilio utiliza el género de la poesía pastoril helenística (cf. *supra* § 3,4 b) y la enlaza con motivos míticos, entre los que destaca fuertemente el esquema escatológico de los tiempos originarios opuestos a los finales. Estos poemas surgidos en torno al 40 a. C., están penetrados de una encendida visión profética del presente, en la que la esperanza se dirige manifiestamente hacia una figura salvadora venidera. Más tarde, los cristianos relacionaron la visión del nacimiento del niño, en la famosa Egloga 4.ª, con el nacimiento de Jesús. Las *Geórgicas* de Virgilio corresponden al género de la poesía didáctica helenística, pues aparecen en forma poética las diversas disciplinas de la agricultura. El material procede de la literatura agrícola especializada. Simultáneamente Virgilio aplica la práctica agrícola al marco más amplio de una visión global del mundo, de la naturaleza y de su origen. En esta obra, que Virgilio concluyó en el año 29 a. C., después de varios años de trabajo y de la que personalmente recitó, en el mismo año, algunos pasajes sueltos a Augusto, se expresa más claramente una visión del envío divino del soberano. La última gran obra de Virgilio fue la *Eneida,* obra maestra de la épica latina. La destrucción de Troya queda unida aquí como faz negativa a la época salvífica escatológica que había de cumplirse con Augusto. Virgilio enlaza en la *Eneida* con las antiguas alegorías griegas de Homero, aunque no las sigue directa-

mente, sino que vuelve a crear el tema épico, de forma que la presentación de los acontecimientos prehistóricos ilumina la importancia de la historia de Roma y del presente salvífico. En la repetición épica de la antigüedad, Virgilio anuncia la presencia de la época de salvación.

Los poetas de esta época que siguieron a Horacio y a Virgilio pertenecen ya a una nueva generación. La tensión escatológica se apagó. La alabanza de un orden nuevo llegó a ser un deber cumplido con más o menos agrado. *Propercio* (ca. 50-15 a. C.) y su casi coetáneo *Tíbulo* son poetas elegíacos que se ocupan principalmente del tema amoroso, enlazando ocasionalmente vivencias personales con miradas hacia el presente. *Ovidio* (43 a. C.-17 d. C.) interrumpió pronto su carrera política inicial y al principio de su creación poética escribió elegías amorosas. Pero en su *Ars amatoria,* más tardía, creó un poema didáctico que objetiviza el amor como objeto de la elegía y lo convierte en un arte digno de ser aprendido. En sus *Metamorfosis* afronta directamente la cuestión de la conexión entre la vivencia humana general con una visión global del pasado y del presente. La historia universal aparece en diversos cuadros ordenados cronológicamente en los que acumula una gran cantidad de material tradicional griego y latino. Al final de esta visión está ciertamente la época de Augusto, pero Ovidio renunció conscientemente a una orientación heroica y mitológica, eliminando con ello del presente la perspectiva escatológica. Después de su destierro en el año 8 d. C. (las razones no son claras), Ovidio escribió poesías del exilio, en las que se resalta no sólo el dolor por la separación de Roma, sino también su visión del envío divino del emperador, que, a veces, hace el efecto de la repetición de un ceremonial cortesano. Las formulaciones helenísticas del culto al soberano hacen aquí por vez primera su aparición en la literatura romana, si bien el mismo Ovidio continuó viendo en Augusto a un hombre y no a un Dios.

En la época de Nerón la poesía latina vivió un renacimiento tardío en el que se demostraba, sin embargo, que ya no existía ningún lazo interno con el mundo de los acontecimientos políticos del presente. El poeta más importante de esta época es *Lucano,* un sobrino de Séneca, que fue ejecutado por Nerón a la edad de veintiséis años (cf. *supra* § 6,2 a). De él se ha conservado únicamente una epopeya incompleta sobre la guerra civil entre César y Pompeyo: la *Farsalia.* Para este poeta de ideas republicanas las dos figuras principales de su epopeya se convierten en antihéroes, de manera que su obra se puede considerar como una anti-epopeya escrita en consciente contraposición a la *Eneida* de Virgilio. Una actitud fundamental muy semejante se encuentra

en su coetáneo de algo más edad, *Petronio,* el apreciado consejero de Nerón en sus diversiones. Petronio procedía, como Lucano, de la nobleza romana y tuvo que optar también por el suicidio por orden del emperador (66 d. C.). El *Satiricón* de Petronio conservado sólo fragmentariamente es una parodia de una novela de amor. Los modelos de sus héroes proceden de la novela griega (cf. *supra* § 3,4 e), pero trastocados en sus opuestos, es decir, son vulgares y perversos en lugar de nobles y sublimes. *Persio* (34-62 d. C.) escribió sátiras que fueron revisadas y publicadas, tras su temprana muerte, por su maestro, el filósofo estoico Cornuto. Estas sátiras abordan temas morales y religiosos e hicieron pronto de su autor un «clásico» en su género, cuya obra fue muy comentada en la antigüedad tardía y ampliamente leída aún en época medieval. La orientación satírica de la poesía de intención moralizante y crítica descuella también en los poetas más tardíos de la época imperial. *Marcial* (¿40-103? d. C.) escribió exclusivamente epigramas (su poesía más larga tiene 51 versos) en los que recuerda los cumpleaños con palabras festivas, llora por los muertos, ataca con gracia y humor a sus contemporáneos (generalmente usa pseudónimos) y permite que la gente de su tiempo se vea a sí misma tal como era realmente. *Juvenal* (¿70-150? d. C.) es el último de los poetas satíricos de Roma. Más agriamente que sus antecesores se dirige contra la hipocresía y contra la corrupción de costumbres sobre todo de la clase alta romana. Sus agudas dotes de observación convierten las sátiras que se nos han conservado en una fuente importante para el estudio de la sociedad de su tiempo.

c) *Cicerón y Varrón*

Para 6.4 c (1): Textos
Cicerón, diversas versiones en las colecciones citadas en 6,4 b.
Para 6 4 c (1): Estudios
T. Alan Dorey (ed.), *Cicero,* New York: Basic Books, 1965;
M Gelzer, *Cicero,* Wiesbaden Steiner, 1969,
K. Bucher, *Cicero,* Heidelberg Winter, 1964,
R. E. Smith, *Cicero the Statesman,* London. Cambridge University, 1966;
F R. Colwell, *Cicero and the Roman Republic,* Baltimore· Penguin, 1967;
W. Gorler, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie,* Heidelberg: Winter, 1974;
A. Weische, *Cicero und die Neue Akademie,* Munster/W.· Aschendorff, 1961
J. Guillén, *Héroe de la libertad* I-II (Vida política de M. T Cicerón), Salamanca, Universitas, 1981.
Para 6.4 c (2): Textos
B Cordanus (ed.), *Varro Logistoricus uber die Gotterverehrung (Curio de cultu deorum),* Wurzburg: Triltsch, 1960. Edición e interpretación de los fragmentos
Para 6.4 c (2):Estudios
J. E. Skydsgaard, *Varro the Scholar,* Hafniae. Munksgaard, 1968;
H Dahlmann, *Varro und die hellenistische Sprachtheorie* (Problemata. Forschungen zur Klassischen Philologie 5), Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1932.

Las dos figuras más importantes que habían de llevar a cabo la fusión de la tradición y de la cultura griega y romana fueron Cicerón y Varrón. Ambos pertenecen a la época del final de la República, ambos desempeñaron en ella una importante función como políticos y crearon en muchos campos de la vida cultural, a través de su vasta actividad literaria, modelos válidos para la época imperial y para más adelante.

1) *Cicerón* (106-43 a. C.) había estudiado concienzudamente la retórica y la filosofía griegas, primeramente en Roma y luego en Atenas (donde su maestro fue Antíoco de Ascalón), Esmirna y Rodas, luego actuó como jurista y como abogado en diversos procesos y desempeñó diversos cargos públicos. Comenzó su carrera como cuestor en Sicilia y alcanzó su culmen en la elección como cónsul en el 63 a. C. y en el descubrimiento de la conspiración de Catilina. Consiguió enlazar su formación básica en la tradición filosófica griega con sus conocimientos de la política del Senado, de la jurisprudencia y de la administración romanas. Aunque Cicerón se mostró políticamente activo y no careció de influencia en los últimos años de su vida, la mayor parte de sus importantes obras literarias de esa época fueron compuestas con la clara lucidez de que su ideal de una república libre gobernada por una aristocracia responsable se enfrentaba radicalmente con la realidad política.

Su participación en los sucesos del período final de la República como político activo le dio oportunidad de unir sus profundos conocimientos de la política del Senado romano con los de la administración y el derecho, y perfeccionar su actividad retórica y literaria en su trato directo con los acontecimientos de aquella época crítica. La oratoria pública era para Cicerón el principal medio de ejercer una influencia política; lo cual constituía un privilegio de la aristocracia, cuyo deber era la dirección del Estado; en efecto, la república había sido siempre guiada por las persuasivas palabras de sus dirigentes. En la época de Cicerón, la formación retórica era la preparación más importante para un cargo público. Los maestros griegos de retórica actuaban desde hacía tiempo en Roma y las familias acomodadas enviaban a sus hijos a Grecia para el estudio de este arte. De esta manera se habían introducido en la retórica romana muchos elementos griegos, pero Cicerón vio claramente las deficiencias de este sistema de formación: se tomaba prestado de la tradición griega todo aquello que tenía una utilidad práctica y que prometía éxito. El resultado fue que la pseudocultura y el prurito de notoriedad pululaban por doquier. Cicerón exigía, por el contrario, del orador una sólida cultura general, sobre todo en filosofía. El mismo había estu-

diado intensamente a los filósofos, escritores y oradores de la época clásica (Platón, Aristóteles, Jenofonte, Demóstenes). Su extraordinaria facilidad para las lenguas le hizo posible verter magistralmente al latín lo aprendido en la literatura griega convirtiendo así a este idioma en una lengua de la literatura y de la filosofía. Al mismo tiempo aparece en sus obras un nuevo rigor que se aparta, con acierto, de la artificiosidad de la retórica helenística tardía y que tiene un carácter completamente romano. Cicerón exigía al orador un auténtico saber objetivo y, en lugar de jactarse en las sutilezas de unos conocimientos especiales, debía renunciar a los trucos retóricos y convencer más bien por medio de la claridad de la presentación. Aunque a veces las consideraciones de conveniencia política hacían que Cicerón no alcanzase en su discurso la plena realización de sus ideales, las obras que publicó fueron ejemplo claro de este criterio y quedaron como ejemplo para las generaciones venideras.

Como filósofo, Cicerón sufrió la influencia de la evolución de las escuelas filosóficas de la época helenística tardía, en la cual el escepticismo había dado lugar a una nivelación de las diferentes opiniones de las escuelas y había profundizado en la idea de que la felicidad sólo hay que encontrarla desligándose de la realidad existente y del deseo de conseguir conocimientos científicos a partir de su interpretación (cf. *supra* § 4,1 a-d). Tanto el saber científico como el dogmático se habían hecho cuestionables y la suposición basada en la probabilidad parecía completamente suficiente como fundamento de la acción moral. Esto condujo al eclecticismo, es decir, a la confesión de que el individuo no debe verse obligado a tomar en consideración todo un sistema y a comprometerse con él. Antes bien, estaba permitido aceptar o rechazar cualquier opinión tradicional o conocimiento transmitidos por las escuelas filosóficas de acuerdo con el propio juicio, la experiencia y la utilidad. Sobre esta base, Cicerón no sólo creó un latín filosófico válido, sino que también legitimó la aceptación de la filosofía griega en el mundo romano abriéndole el camino. Cuando era joven Cicerón había estudiado bajo la férula del académico Filón de Larisa, que había llegado a Roma después del desastre de las guerras mitridáticas (88 a. C.). A lo largo de toda su vida, Cicerón mantuvo una posición filosófica afín al escepticismo moderado que había aprendido de Filón. Para Cicerón la probabilidad resultante del examen de las alternativas era suficiente para determinar una actuación correcta y moral. El criterio para efectuar una tal comparación y elección es, en último término, la propia conciencia, en la que la naturaleza ha impreso las normas éticas y un conocimiento innato de la justicia. En cual-

quier caso, la acción tiene un valor más elevado que el conocimiento. Por eso la ética es el principal objeto de la filosofía de Cicerón. En este ámbito rechaza claramente a los epicúreos y se inclina más bien hacia la Estoa, y más en concreto hacia una ética estoica popularizada realizable prácticamente. Para él una vida de acuerdo con la naturaleza no se basa en el concepto «naturaleza» de la Estoa definida con rigidez filosófica. sino en la que se puede considerar como «natural» según el concepto vulgar. Ley natural es para él lo que corresponde al orden divino del mundo, a una normativa razonable y a un sano sentido moral. La última instancia para decidir sobre una vida de acuerdo con la naturaleza es, pues, de nuevo, la capacidad de juicio que ha sido confiada al alma humana, de cuyo origen divino no duda Cicerón. Pero la utilidad política es también igualmente importante como criterio. El que una ética rígidamente estoica puede conducir a un apartamiento de las responsabilidades políticas hace que a Cicerón se le antoje sospechoso todo el sistema ético de los estoicos. El eclecticismo que caracteriza el pensamiento filosófico de Cicerón demuestra palpablemente que él mismo no quería crear ningún sistema filosófico. Pero precisamente por eso, gracias a sus amplios conocimientos, a sus vastos estudios y a su gran actividad literaria, consiguió presentar ante el mundo romano el estudio de la filosofía de los griegos como útil y provechoso, señalando el camino para una interpretación romana de la tradición griega.

2) *Varrón.*—Así como Cicerón, dentro de la retórica y de la filosofía, había dado a las generaciones venideras un modelo para la romanización del legado griego, *Varrón* (116-27 a. C.), coetáneo suyo aunque algo mayor que él, hizo lo mismo en el campo de la historia de la cultura y de las ciencias enciclopédicas. Varrón se encuentra próximo a Cicerón desde el punto de vista filosófico. También defiende un eclecticismo, a través del cual se concede un cierto grado de verdad a las diferentes escuelas filosóficas, y acentúa la preeminencia de la virtud por delante de todos los otros bienes. El mérito principal de Varrón consistió, sin embargo, en su brillante dominio de toda una serie de especialidades científicas, que le permitió recrear en forma romana toda la herencia de conocimientos legada por el mundo griego. Entre sus obras que comprenden más de ciento cincuenta títulos (sólo se ha conservado fragmentariamente una parte) se encuentran tratados de filología y de gramática (25 libros sobre la lengua latina), de investigación literaria, ciencia agrícola, teoría de los números, pedagogía, retórica, derecho civil, filosofía, historia y biografías. Su principal obra enciclopédica *Antiquitates rerum humanarum atque divinarum* es una descripción global de la historia de la cultura, de

la religión y de la constitución del pueblo romano en 41 libros, con una Epítome de nueve. Para todo el mundo romano esta obra fue la enciclopedia básica de la historia de la cultura y la teología, y fue capaz de influir profundamente en san Agustín cuatro siglos más tarde. La universalidad de Varrón obligó al mundo romano a aplicar, en todos los campos de la experiencia humana, los modelos de investigación científica y filosófica tomados de los griegos.

d) *Historiografía*

Para 6.4 d
M. L W. Laistner, *The Greater Roman Historians,* Berkeley, CA· University of California, 1947;
T A. Dorey (ed.), *Latin Historians,* London Routledge and Kegan Paul, 1966;
A. D. Leeman, «*Die romische Geschichtsschreibung*», en M. Fuhrmann (ed), *Romische Literatur* (Neues Handbuch der Literaturwissenschaft 3), Frankfurt. Athenaion, 1974,
E. Burck, «*Grundzuge romischer Geschichtsauffassung und Geschichtsschreibung*»: GWU 25 (1974) 1-40;
V. Poschl (ed.) *Romische Geschichtsschreibung* (WdF 90), Darmstad: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960.
Para 6.4 d (1)· Textos
Cf las colecciones citadas en 6.4 b.
Para 6.4 d (1): Estudios
F. Bomer, «*Der Commentarius*»: Hermes 81 (1953) 210-50;
R. Syme, *Sallust,* Berkeley, CA: University of California, 1964.
Para 6.4 d (2): Textos
Cf. las colecciones citadas en 6.4 b.
Para 6.4 d (2): Estudios
P. G. Walsh, *Livy His Historical Aims and Methods,* Cambridge: Cambridge University, 1961,
E. Burck, *Die Erzahlungskunst des Titus Livius,* Berlin: Veidmann, ²1964.
Para 6.4 d (3): Textos
Cf. las colecciones citadas en 6.4 b.
Para 6.4 d (3): Estudios
R. J. H Shutt, *Studies in Josephus,* London: SPCK, 1961;
H. W. Attridge, *The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus* (HDR 7), Missoula: Scholars Press, 1976;
O. Betz, K. Hacker, y M Hengel (eds.) *Josephus-Studien Otto Michel zum 70 Geburtstag,* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974;
A. Schalit (ed.) *Zur Josephus-Forschung* (WdF 84), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973.
Para 6.4 d (4): Textos
Cf. las colecciones citadas en 6.4 b.
Para 6.4 d (4): Estudios
R. Syme, *Tacitus* (2 vols.), Oxford: Clarendon, 1958;
T. A. Dorey (ed.), *Tacitus,* London: Routledge, 1969;
J. Vogt, «*Die Geschichtsschreibung des Tacitus Ihr Platz im romischen Geschichtsdenken und ihr Verstandnis in der modernen Forschung*», en Id , *Orbis,* Freiburg: Herder, 1960, 128-48.

Para 6.4 d (5)· Textos
Arriano, *Anabasis of Alexander e Indica* Greek text and English translation by E. Iliff Robson in LCL (2 vols.);
Dión Casio, *Roman History*· Greek text and English translation by Ernest Cary in LCL (9 vols).
Para 6.4 d (5)· Estudios
F. Millar, *A Study of Cassius Dio*, Oxford: Clarendon, 1964.

1) *De Catón a Salustio.*—Las más antiguas narraciones históricas romanas (en el s. III a. C.) se habían servido de la lengua griega e intentaban presentar una imagen positiva de Roma ante el mundo griego. Estas obras no eran nada más que una imitación de la historiografía griega que en aquella época, la mayoría de las veces, estaba escrita en estilo de crónica y se solía ocupar también de la historia romana (cf. *supra* § 3.4 c). *Catón* el viejo (234-149 a. C.) fue el que por primera vez presentó en lengua latina la historia romana desde sus comienzos por esta orientación. La obra de Catón fue seguida por los llamados «analistas antiguos». El modelo para este tipo de historiografía era la tabla erigida anualmente por el *Pontifex Maximus*, que ofrecía una lista de los eventos sobresalientes de cada año. Muchas de estas historias romanas estaban escritas por políticos de talla. Se caracterizaban por su énfasis e interés en los sucesos ejemplares y en las figuras del pasado romano, aunque trataban también de eventos contemporáneos en interés de la educación moral, política.

Todas estas obras se han perdido, pero la información que contenían fue recogida por historiadores romanos posteriores. Se nos han conservado restos substanciales de la historiografía romana del final de la República y de la época de Augusto. *J. César* utilizó como modelo para su presentación de la historia contemporánea el «comentario», es decir, las notas de los magistrados sobre sus actividades oficiales. En el empleo por César de este género es clara la influencia de los *hipomnématas* helenísticos al igual que la intención, típicamente romana, de advertir a los contemporáneos de la sagacidad y misión política del autor. Los comentarios de César a la guerra de las Galias y a la guerra civil son obras de historia que renuncian a todo tipo de adorno y que están escritas con un dominio magistral de la prosa latina. Revelan una formación retórica para la cual los principales medios de convicción son la sobriedad y la concisión, ya que César quiere con esta obra, sin duda, llegar a convencer. Precisamente su eficacia reside en que no es una narración histórica al estilo de las crónicas, sino que utiliza la descripción objetiva como instrumento de propaganda política. Junto a César, el más influyente historiador fue su coetáneo y partidario *Salustio* (86-34 a. C.). Además de obras históricas

monográficas (sobre la guerra de Yugurta y la Conjuración de Catilina) escribió una historia de la primera mitad de su siglo, situando como punto central en cada uno de sus capítulos a una personalidad sobresaliente. Esta manera de narrar constituye un importante instrumento estilístico, pues a Salustio no sólo le interesa narrar los acontecimientos pasados del Estado y del pueblo, sino que le importa también el juicio sobre el éxito y el fracaso, sobre la justicia y la injusticia del acontecer histórico. En las obras de César y Salustio queda superada la pura historiografía cronística y en su lugar aparece una reflexión de la historia que, partiendo del compromiso político, intenta comprender el presente a la luz de la historia pasada y no se arredra ante la tarea de hacer de la experiencia histórica contemporánea el objeto primario de su estudio.

2) *Livio.*—La única gran obra de la historiografía latina de la época del renacimiento augústeo que se ha conservado, al menos parcialmente, es la historia romana *Ab urbe condita* de *T. Livio* (59 a. C.-17 d. C.). Como muchos literatos de su época (Virgilio), procedía del norte de Italia. El que Livio no fuera al mismo tiempo político e historiador era un fenómeno nuevo de la historiografía latina. La obra de Livio comprendía originariamente 142 libros, de los que aproximadamente una cuarta parte se ha conservado, además de los epítomes e índices de libros ahora perdidos. Aproximadamente la mitad de su obra se ocupaba de la época que va desde la fundación de la ciudad de Roma hasta el s. II a. C. La segunda mitad está dedicada a la guerra civil romana, desde los Gracos hasta Augusto. En su forma externa la obra de Livio representa una renovación de la tradición de los antiguos analistas romanos, pero en el idioma y en el estilo Livio se halla en la línea de Cicerón, alcanzando un alto nivel en el arte de la narración histórica. La meta de Livio era presentar la antigua historia de Roma como el modelo para la renovación en época de Augusto, después del fracaso de la guerra civil. En este sentido, es claro que Livio escribió en pro de una tendencia política que estaba en perfecto acuerdo con Augusto, que era quien le protegía. Por lo demás, nada se ha conservado de la variada literatura histórica de aquella época (sobre los historiadores no romanos, cf. *supra* § 3,4 c). También se perdió la historia universal de Pompeyo Trogo, un coetáneo de Livio procedente de las Galias. De la relación de índices conservados sobre su contenido se deduce que en la historia de otros pueblos, todos los acontecimientos aparecen presentados de tal forma que apuntan hacia la realización de la soberanía romana sobre el mundo. Los decenios que siguieron a Augusto no produjeron ningún historiador importante. Quizá

deba datarse la *Historia de Alejandro,* de Curcio Rufo, al final de la época de la dinastía julio-claudia. En esta obra se ve claramente con qué fuerza se mantenía, en el análisis de la propia época, el ejemplo de Alejandro Magno.

3) *F. Josefo.*—Hacia finales del s. I d. C., se perfila una renovación de la historiografía, en la que participan tanto autores no romanos como escritores latinos. La historiografía griega y romana pertenecía entonces al mismo ámbito cultural. Esta revitalización fue también claramente inspirada por el compromiso político y el interés apologético. Entre los muchos escritores no griegos que en la época helenística y romana publicaron en griego material etnográfico e histórico de sus propias culturas (Beroso, Manetón, Fabio Píctor, etc.), ocupa un puesto especial el historiador judío *Flavio Josefo* (nacido el 37/38 d. C.). Josefo procedía de la alta nobleza sacerdotal de Jerusalén. La función política que desempeñó no puede ciertamente compararse con la de hombres como Polibio o César, pero tuvo su importancia y no pequeña en los principales acontecimientos de su época y su pueblo. En el año 64 d. C. estuvo en Roma por negociaciones políticas. Después de su vuelta a la patria fue en el 66-67 d. C. uno de los comandantes del ejército judío sublevado, cayendo luego prisionero de los romanos. Mientras permanecía en el campamento romano profetizó a Vespasiano que sería nombrado emperador, y fue liberado cuando se cumplió la profecía. Luego se quedó con los romanos, como amigo y consejero de Tito, hasta que terminó la guerra. Más tarde vivió en Roma, donde murió poco después de finalizar el siglo.

En su obra sobre la *Guerra judía* se preocupa por mostrar los orígenes y antecedentes de la guerra. La obra comienza con la descripción del conflicto de los judíos con el monarca soléucida Antíoco IV Epífanes y se ocupa minuciosamente de las dificultades que ocasionó el comportamiento de los diversos procuradores romanos hasta el estallido de la guerra. La mayor parte de la *Guerra judía* describe los acontecimientos en los que el mismo Josefo había participado y que tuvieron lugar durante su propia vida. La segunda gran obra histórica de Josefo son sus *Antiguedades judías,* una especie de historia universal del pueblo judío desde los inicios hasta su propia época. En esta obra se perciben las deficiencias de su historiografía que, por lo demás, comparte con los demás historiadores de su tiempo: una utilización nada crítica de las fuentes (lo que no debe sorprender excesivamente, ya que para la época primitiva su única base era el Antiguo Testamento), con lo cual, junto a pasajes excelentes y valiosos basados en fuentes y documentos fiables, aparecen en sus narraciones también

muchos elementos fantásticos y paradójicos. La apologética política y cultural era el verdadero motivo de su interés por la confección de historias. Con ello reflejaba la postura de su tiempo. El fracaso del principado del s. I d. C. es comparado con la grandeza y la dignidad de la historia más antigua; en esta comparación desempeña precisamente una importante función la fuerza de atracción del sentido moral de un pueblo bárbaro.

4) *Tácito.*—En este aspecto es curiosa la proximidad de Flavio Josefo con su coetáneo *Tácito* (nacido el 55 d. C.) que era algo más joven que él. Tácito, el último gran historiador latino de la época imperial, senador romano, cónsul y procónsul, pertenecía a la élite de la nobleza romana con experiencia política. El pulido estilo de su prosa latina es incomparablemente mejor que el griego de Josefo. Pero Tácito compartía con éste último la aceptación del fracaso de las instituciones de la estructura imperial del dominio universal romano, así como la afirmación de su inevitabilidad. Pero mientras Josefo pone en el centro de su crítica los errores y la mala economía de la administración romana de Palestina, Tácito fustiga toda la historia de los emperadores del s. I, que llega a su punto culminante en el desastre del dominio tiránico de Domiciano. A esta época están dedicadas las dos grandes obras principales (ambas conservadas sólo fragmentariamente), las *Historias* y los *Anales.* Tácito se entrega a la historia contemporánea motivado por su compromiso político y por la indignación moral. Sin embargo, esta historiografía no se inmiscuye directamente en el acontecer del presente, puesto que es más apologética que propagandística. Consecuentemente, sus ideales y modelos están tomados del pasado, es decir, de las concepciones de la nobleza senatorial de la República. La contradicción de estos ideales del pasado con los acontecimientos y experiencias de la época del imperio comunican a la descripción histórica de Tácito su característico sello negativo. La finalidad e intencionalidad de su pequeña obra *Germania* son menos claras. Probablemente, su descripción de un pueblo extranjero supone un paralelismo con la crítica de la historia más reciente que se hace en sus obras principales: en ellas se formula la crítica en razón de los ideales del pasado y en la *Germania* se presentan estos ideales en la descripción de un pueblo bárbaro.

5) En los siglos II y III, la historiografía griega vivió un esplendor tardío en las obras de dos bitinios Arriano y Dión Casio. *Arriano* (ca. 90-170 d. C.), discípulo de Epicteto, del que publicó sus apuntes de clase, procedía de Nicomedia, en Bitinia, y fue un político y funcionario de la administración al servicio de Roma bajo la soberanía de Adriano (en el 130 d. C. fue nombrado cónsul su-

fecto). Escribió monografías y descripciones etnográficas en las que pudo hacer uso de sus experiencias y observaciones. Arriano fue famoso como historiador de Alejandro. En contraposición con la imagen de Alejandro que, basada en las relaciones novelísticas sobre el Macedonio, predominaba entonces, Arriano se limitó a las obras de Ptolomeo y Aristóbulo (los dos historiadores más antiguos de Alejandro), que habían participado en sus campañas. Arriano, que era general y hombre de Estado, debió considerar estas fuentes especialmente fidedignas. Su juicio crítico así como su estilo narrativo, influido por Jenofonte, le ha asegurado hasta hoy en día la fama de haber conservado el material más fidedigno sobre Alejandro Magno. *Dión Casio* (2.ª mitad del s. II hasta principios del s. III d. C.) de Nicea, en Bitinia, ocupó una serie de altos cargos de gobierno y fue en el 229 d. C. compañero del emperador como cónsul ordinario. Su historia romana en 80 libros que alcanzaba desde los inicios hasta su propia época (sólo se han conservado íntegramente los volúmenes sobre la época imperial primitiva) está escrita sobre la base de largos años en búsqueda de fuentes y material. Esta obra constituyó la descripción más importante de la historia romana para el mundo grecoparlante de los siglos siguientes. Se discute sobre el valor y la fiabilidad de esta obra, que depende en gran parte de los analistas latinos y está llena de largos discursos, aunque al tratar la propia época muestra en gran medida un juicio independiente. Sin embargo, la obra de Dión Casio demuestra que, incluso en la época imperial tardía, un historiador comprometido políticamente podía superar, en una obra histórica de grandes proporciones, la repetición desordenada de noticias y fuentes que predominaba en la mayoría de sus predecesores.

e) *Retórica y segunda sofística*

Para 6.4 e

G. Kennedy, *The Art of Rhetoric in the Roman World 300 B.C.-300 A.D.*, Princeton: Princeton University, 1972;

M. L. Clarke, *Rhetoric at Rome. A Historical Survey*, London: Cohen and West, 1966;

J. Bleicken, *Der Preis des Aelius Aristides auf das romische Weltreich* (NAWG/PH 1966,7), Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.

Para 6.4 e (1): Textos

Cf. las colecciones citadas en 6.4 b.

Para 6.4 e (2). Textos

Frontón, *Letters* Latin text and English translation by C. R. Haines in LCL (2 vols.).

Para 6.4 e (3)

G. W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford: Clarendon, 1969;

E. L. Bowie, «*Greeks and Their Past in the Second Sophistic*», en M. I. Finley, *Studies in Ancient Society*, London: Routledge and Kegan Paul, 1974, 166-209.

1) *Quintiliano.*—En el ámbito lingüístico latino, Cicerón (cf. *supra,* § 6,4 c) siguió siendo el maestro y el modelo en el campo de la retórica. Pero el ideal de Cicerón, según el cual la elocuencia es el arte del hombre de Estado, perdió fuerza en la época imperial. Después de terminada la República, quedó poco espacio para esta función de la retórica. En su lugar, la enseñanza de la elocuencia fue el objetivo principal de una actividad escolar y cultural favorecida por el Estado. El más importante retórico romano después de Cicerón no fue un político, sino un maestro, *Quintiliano* (35-100 d. C.). Apoyado por Vespasiano y por Domiciano fue el primer maestro de una escuela de retórica, pagado regularmente por el Estado. Famoso y ampliamente estimado en vida (entre sus alumnos se contaba Plinio el Joven), escribió el último gran manual de retórica que produjo la Antigüedad y que se ha conservado íntegramente. En esta «Institutio oratoria» enlaza con el ideal ciceroniano de que el maestro en la elocuencia debía tener una formación universal, pero sobre todo filosófica. Quintiliano cita y comenta continuamente a Cicerón. Al igual que éste, quiere también restaurar la unidad del hombre sabio y del político. Con esta renovación del antiguo ideal sofista, Quintiliano se halla entre los que prepararon el camino a la segunda sofística (cf. *infra*). Insiste en que la elocuencia ofrece al que la estudia seria y concienzudamente la posibilidad no sólo de servir al Estado de muchas maneras, como político, jurista y funcionario, sino también de tener éxito como historiador y escritor, y de conseguir en todo caso fama y bienestar. Desde aquí se entiende el rechazo despectivo de Quintiliano hacia los filósofos, a quienes sólo interesaba el conocimiento teórico y la formación moral como fines en sí mismos, y que por ello se habían retirado de la vida pública refugiándose en los gimnasios y en las escuelas.

En aquel tiempo y bajo el impacto de la tiranía neroniana, entre cuyas víctimas se había contado Séneca, muchos jóvenes de la clase alta romana se habían retirado de la carrera normal de las magistraturas estatales y con ello de la formación retórica, acudiendo en su lugar a las escuelas de los filósofos estoicos. Quintiliano les acusaba de suponer que podrían aprender las virtudes a base de reflexionar sobre sí mismos y de mantener el miedo al duro trabajo de una formación retórica. La tradición filosófica sólo puede tener una función razonable como parte de esta formación retórica, puesto que la educación sólo se justifica porque aporta una utilidad pública. Esta justificación de la asimilación de la cultura griega respondía al sentir general de la clase alta romana hasta la época de Antonino Pío. Marco Aurelio fue el primer emperador que pasó conscientemente de la retórica a la filo-

sofía. Pero la segunda sofística surgió de estas actitudes respecto a la retórica tal como aparece en Quintiliano. Ahora bien, el mismo Quintiliano no tuvo una larga influencia porque la segunda sofística no se apoyaba en Cicerón, sino en los antiguos ideales griegos.

2) En el s. II d. C. *Frontón* (ca. 100-175) de Numidia fue el más famoso maestro de retórica latina. De él se conservan sólo cartas, habiéndose perdido sus discursos. En tiempos de Adriano fue políticamente influyente, y fue nombrado por Antonino Pío educador de los futuros emperadores Marco Aurelio y Vero. Sin embargo, a pesar de que Frontón rechazaba la filosofía, sobre todo el estoicismo, tuvo que ver cómo su díscipulo Marco Aurelio, ya de joven, se dedicó a la filosofía estoica del antiguo esclavo Epicteto.

3) Al mismo tiempo, la retórica griega experimentó una renovación conocida como la *Segunda Sofística.* Surgió de la consideración retrospectiva del ideal del sabio activo políticamente de la antigua sofística, y del interés por el griego clásico de Atenas (cf. *supra* § 3,2 b), que había aumentado en los dos siglos precedentes. El principal defensor de esta lengua orientada según los modelos clásicos era *Herodes Atico* (101-177 d. C.), de Maratón, cerca de Atenas. Era incalculablemente rico —esta riqueza la utilizó magnánimamente en múltiples fundaciones, sobre todo en monumentos de Grecia— y participó activamente en la política. A esto contribuyó también que su mujer, Regila, estuviera emparentada con Faustina, la mujer del emperador Antonino Pío. Fue el orador más brillante de su época y como tal llegó a ser maestro de Marco Aurelio en retórica griega. Sus ideales retóricos fueron seguidos por sus discípulos, entre otros por Adriano de Tiro (113-193 d. C.). Un contemporáneo suyo, Loliano de Efeso, también retórico y político, defendió los ideales del aticismo como titular de la cátedra de retórica de Atenas. En la generación siguiente se demostró con Hermógenes (160-225) que la retórica se aprestaba a abandonar el ideal del compromiso político y a retirarse a la actividad escolar, sin que por eso se reconciliara con la filosofía.

f) *Los estoicos de la época imperial*

Para 6.4 f

J. M. Rist, *Stoic Philosophy,* London: Cambridge University, 1969;

M. Pohlenz, *Die Stoa· Geschichte einer geistigen Bewegung* (2 vols. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ²1959);

G. Maurach (ed.), *Romische Philosophie* (WdF 193), Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976;

H. Greven, *Das Hauptproblem der Sozialethik in der neueren Stoa und im Urchristentum,* Gutersloh. Bertelsmann, 1935.

Para 6.4 f (1): Textos
Cf. las colecciones citadas en 6.4 b.
Para 6 4 f (1): Estudios
A. Momigliano, «*Seneca Between Political and Contemplative Life*», en *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico,* Roma: Edizioni di storie e letterature, 1969, 239-56.
Para 6.4 f (2): Textos
Cf. las colecciones citadas en 6.4 b.
Para 6.4 f (2): Estudios
P. W. van der Horst, *Musonius Rufus and the New Testament:* NovT 16 (1974) 306-15;
R. Bultmann, *Das religiose Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet un das Neue Testament* ZNW 13 (1912) 97-110; 177-91;
H. Braun, «*Die Indifferenz gegenuber der Welt bei Pulus und bei Epiktet*», en Id., *Studiem,* 159-67.
Para 6.4 f (3): Textos
Cf. las colecciones citadas en 6.4 b.

1) *Séneca.*—Los emperadores del s. II d. C. dotaron a todas las antiguas escuelas filosóficas de cátedras subvencionadas por el Estado. Sin embargo, los romanos únicamente realizaron una aportación intelectual substanciosa en el ámbito de la filosofía estoica, que al concentrarse en la ética se convirtió en la filosofía típicamente romana. Esta contribución es ya visible con *Séneca* (4 a. C. — 65 d. C., cf. *supra* § 6,2 a), el primer gran estoico de la época imperial. Su concepto de Dios está por completo al servicio de su doctrina moral. En cuanto providencia, última razón y padre de los hombres, la divinidad identifica su voluntad con la ley moral. Al cumplir tal ley y al desarraigar de sí mismo todos los afectos, el hombre se hace igual a la divinidad. Séneca une estas ideas con una antropología de resonancias platónicas. Unicamente el alma es propiamente humana, y con ello capaz de asemejarse a Dios. Para ella el cuerpo es una cárcel, las experiencias corporales un tormento y las obligaciones de la vida política una necesidad nada agradable. La filosofía puede liberar al alma de estas cadenas, pues los lazos de solidaridad con el prójimo no se establecen a través de las instituciones políticas, sino por los valores morales, que son privativos del alma. La amistad, la fidelidad y el amor universal a los hombres incluyen también a los esclavos y rompen las conveniencias sociales.

2) *Musonio Rufo* (ca. 30-100 d. C.), maestro de Epicteto y de Dión de Prusa (cf. *infra* § 6,4 h), es el representante típico de la filosofía estoica normativa de aquella época. Defendía el desligamiento de las circunstancias políticas, sociales y personales para centrar la existencia en la libertad interna. Las normas éticas que derivan de esta libertad regulan todas la relaciones de la vida y reemplazan las normas de comportamiento políticas y sociales,

que son meramente exteriores y superficiales. *Epicteto* (55-135), el único de los estoicos importantes de la época imperial que no era romano, enlazó con estas ideas de su maestro. Procedía de Hierápolis en Frigia, había sido esclavo en otros tiempos y se encontraba en Roma en la época de los Flavios. Expulsado por Domiciano fundó una escuela en la gran ciudad grecooccidental de Nicópolis. El discípulo de Epicteto, el historiador Arriano (cf. *supra* § 6,4 d), transcribió y publicó las clases de su maestro (*Dissertationes*). Estos apuntes son un exponente de la culminación de la filosofía estoica concentrada en la ética. La lógica y la dialéctica —por no hablar de la retórica— son sólo instrumentos auxiliares. Epicteto da por supuestas, a grandes rasgos, las opiniones clásicas de la antigua dogmática estoica, pero no continúa investigándolas. Acentúa con énfasis el universalismo de la divinidad, cuyo heraldo es el filósofo. Su mensaje dice: el espíritu humano es divino, y el que lo reconoce llega a ser, él mismo, Dios. Este conocimiento, sin embargo, sólo se puede realizar a través de la conducta en la vida diaria. Este modo de comportarse exige la realización de la libertad como apartamiento de todas las experiencias externas, el abandono en el destino y la renuncia de cualquier intento de modificar tanto la situación personal en lo que uno se encuentra como las circunstancias sociales existentes. Ni el más humilde trabajo de esclavos, ni el puesto político más honorífico tienen la menor importancia en relación con la dignidad y divinidad del espíritu humano. Para Epicteto no hay más que una única obligación: el amor universal al prójimo. Todos los hombres son hermanos y tienen que ser tratados con amor y con consideración.

3) *Marco Aurelio* (nacido el 121 d. C., emperador del 161 al 180, cf. *supra* § 6,2 c) había recibido una formación retórica cuidadísima (cf. *supra* 6,4 e), que debía prepararle para el más alto cargo del imperio romano. Sin embargo, ya a los 25 años se dedicó definitivamente a la filosofía. Sus *Meditaciones* filosóficas proceden de sus años más avanzados, en los que su vida había sido marcada por la cambiante fortuna de la guerra, por circunstancias políticas y económicas que empeoraban continuamente y por desgracias personales de su familia. Entre los emperadores romanos no hubo ninguno tan culto ni nadie tan empeñado en la justicia y la verdad como Marco Aurelio: su mentor filosófico era el antiguo esclavo frigio Epicteto. Al igual que éste, Marco Aurelio acentúa el dominio de todo el mundo por parte de la providencia divina, pero percibe aún más radicalmente la mutabilidad, la inconsistencia y la caducidad de todas las cosas. Frente al curso del mundo en permanente cambio, sólo le queda al hombre el abandono a la

voluntad divina, aun cuando ésta traiga, en apariencia, males y desgracias. Retirándose al interior de uno mismo, el hombre se percata de su parentesco con Dios y de esta forma queda libre para mostrar a todos los hombres amor, comprensión y benevolencia. Marco Aurelio ve esta tarea moral de manera diferente, sin duda, que Epicteto Para el emperador significa una actuación orientada al mundo, que no se deja desalentar ni por la desgracia ni por el fracaso. Las *Meditaciones* de este emperador romano, escritas en griego, que marcan el camino para unir la fidelidad a sí mismo con el cumplimiento del deber y la aceptación del destino divino, recibieron más tarde los honores de los cristianos (tan profundamente despreciados por él) y sirvieron de consuelo a muchas almas atribuladas, incluso en campamentos militares, en los que el emperador escribió muchos de sus aforismos.

g) *El mercado filosófico*

Para 6 4 g Textos
Cartlidge y Dungan, *Documents* 151 65
Para 6 4 g Estudios
D Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2 Korintherbrief Studien zur religiosen Propaganda der Spatantike* (WMANT 11) Neukirchen Vluyn Neukirchener Verlag, 1964, 187 205,
O Weinreich, *Antike Heilungswunder Untersuchungen zum Wunderglauben der Grie chen und Romer* (RVV 8,1), Berlin De Gruyter, 1909, reimp , 1969

En la época imperial romana, sobre todo en el s. II d C., la preocupación de la filosofía de escuela era la recuperación del pensamiento clásico Los peripatéticos escribieron comentarios de Aristóteles, los estoicos redactaron interpretaciones de Crisipo y el platónico Albino trabajó en un compendio de la filosofía de Platón. Pero la vida propiamente dicha de la «filosofía» había abandonado la escuela y se desarrollaba en los mercados de las grandes ciudades. La filosofía había saltado a la calle. Muchos se llamaban a sí mismos «filósofos» y no se podía saber si el hombre que ofrecía en el mercado su filosofía era un dios, un mago, un misionero de una religión nueva o un filósofo auténtico En la época imperial el ejército de misioneros filósofos ambulantes llegó a ser legión Todos se hacían mutuamente la competencia, trataban de conseguir oyentes o discípulos, se superaban unos a otros en demostraciones de su habilidad y de ninguna manera les repugnaba el sacar a la gente el dinero de sus bolsillos. Muchos de estos misioneros rivalizaban entre ellos, incluso dentro del mismo movimiento filosófico o religioso, como podría verse pronto en los esfuerzos misioneros de los cristianos. A donde quiera que llegara Pablo se veía en seguida confrontado con otros

predicadores cristianos que intentaban rebajarle de categoría. Tenemos conocimiento de estos filósofos a través de las polémicas de sus adversarios cultos, ya que los filósofos de mercado influían a través de la palabra hablada, no por medio de escritos. De la misma manera, los misioneros cristianos y los predicadores ambulantes no escribieron nada y se confiaban exclusivamente a la eficacia de la palabra. Pero el que se hayan conservado manifestaciones escritas como las cartas de Pablo no es un producto de la mera casualidad. Las cartas de Pablo surgieron en una situación especial en la que las circunstancias no permitían actuar por medio de la comunicación oral. Pero el hecho de que Pablo echase mano en esta situación del instrumento de las cartas, supone un nuevo factor que se diferencia de la actividad normal del mercado filosófico: a él le interesaba la organización y la cohesión permanente de las comunidades recién fundadas. Así pues sus cartas respondían a una motivación diferente a la que impulsaba a la filosofía de escuela a producir un material escrito. Las cartas de Pablo no son escritos didácticos, sino un medio de propaganda y un instrumento para dirigir la comunidad.

Los filósofos paganos, cristianos y judíos de este tipo no se dirigían al mundo culto sino al pueblo, es decir, a cualquiera que les encontrara por la calle. El platónico Celso, que gozaba de una buena formación, reprochaba a los predicadores cristianos que orientaran su predicación a las capas más bajas de la población. Orígenes pudo responder que los cínicos hacían exactamente igual. Luciano, el furibundo crítico de todos estos propagandistas y misioneros, describía a Peregrino Proteo como a un filósofo cínico que luego se hizo cristiano y más adelante, abandonando el cristianismo y otra vez como cínico, reunía partidarios en torno a él. Las descripciones de Luciano, igual que las de Marcial, Juvenal (cf. *supra* § 6,4 b) y las de los *Hechos de los apóstoles* de Lucas, ponen de manifiesto también que tales predicadores no eran en modo alguno escrupulosos en la elección de los medios de propaganda. Esto se podía aplicar por igual a judíos, paganos y cristianos. En primer plano estaba el arte y la habilidad del discurso. Por diferentes que fueran las convicciones de estos predicadores y filósofos, todos coincidían en la visión crítica de las circunstancias presentes, en el ataque a la vaciedad, futilidad y corrupción de la vida ciudadana de la gran ciudad y en la apelación a la moralidad. Además del discurso, en el que se manejaba todo tipo de registros, la demostración de la posesión de poderes extraordinarios y sobrenaturales era un poderoso instrumento de propaganda. No sólo hacían milagros los misioneros cristianos, tal como los describen los *Hechos de los apóstoles* y como argumenta Pablo a los ad-

versarios de la *2.ª carta a los Corintios,* sino también los predicadores judíos, los filósofos neopitagóricos, y muchos otros maestros, médicos y magos. La escala de hechos milagrosos, que ocurrían con cierta frecuencia, era amplia: desde los trucos de la magia hasta la predicación del futuro, desde el horóscopo hasta la curación de enfermedades y roturas de huesos, e incluso resurrecciones de muertos. El poder de la oratoria y la magnitud del milagro influían en los ambientes a los que se dirigían los filósofos con más fuerza que la profundidad y la dignidad de sus consideraciones morales, racionales y religiosas.

Ya no se buscaban las antiguas o nuevas concepciones de los filósofos y pensadores, sino sólo lo que podía dar una explicación del mundo y de sus problemas tal como afectaban al hombre inmerso en sus preocupaciones cotidianas. Los poderes de los astros aparecieron en lugar de los antiguos dioses, se recomendaban nuevas divinidades en lugar de doctrinas filosóficas examinadas críticamente, y poderes demoníacos desplazaban a la visión científica del mundo. Se apreciaban más unas simples reglas de conducta moral que el conocimiento psicológico de las motivaciones humanas; la solución de los problemas personales inmediatos, ya fuera a base de magia o de encantamientos, tenían más éxito que la exigencia de las necesarias reformas sociales. Si el cristianismo pretendía que sus predicaciones fueran competitivas en este mercado, no podía verse libre de confrontarse críticamente con las leyes del mercado. Este hecho se encuentra bien atestiguado en la correspondencia paulina conservada en la *2.ª carta a los Corintios* (cf. *infra* § 9, 3 d).

Podemos percibir también con claridad lo difícil que debía ser trazar los límites entre una propaganda religiosa seria y la magia. De lo que se trataba y lo que podía impresionar más fácilmente a los humanos, eran precisamente los fenómenos ocultos, visiones, éxtasis, exorcismos y conjuros, milagros y magia. Los papiros mágicos (la mayoría de los cuales procede de Egipto), informan sobre las prácticas más variadas que se usaban para conseguir predicciones, revelaciones y «poder»: a través de la luz o del agua, por medio de conjuros a los muertos, demonios y dioses o a través de manipulaciones de mediums. Actuar en contra de tales operaciones podía resultar peligroso: Lucas refiere que Pablo y Silas fueron a la cárcel porque expulsaron un espíritu de una criada posesa que precisamente había confesado públicamente que los dos misioneros eran «siervos del Dios altísimo» (Hech 16,16 ss). Lo grotesco que podía resultar este plantemiento aparece dibujado perfectamente también en Hech 14,8 ss: a Pablo y a Bernabé no les resulta nada difícil confirmar, por medio de un mi-

lagro, la importancia de su predicación, pero les cuesta un esfuerzo ímprobo hacer desistir al pueblo de ofrecerles sacrificios como a Zeus y Hermes. El que un misionero dijera: «nosotros somos sólo hombres, igual que vosotros» les debía parecer completamente increíble. Los adversarios de Pablo tenían en Corintio muchos menos escrúpulos que el mismo Pablo para servirse, sin ninguna consideración, de todos los medios de propaganda de que disponían (milagros, visiones, éxtasis, ardides retóricos, escritos de recomendación, etc.). El neoplatonismo demostraría poco después que las prácticas ocultistas y espirituales también podían introducirse en la filosofía de las escuelas. Se cuenta de Yámblico que en la oración quedaba suspendido en el aire por encima del suelo, y que Proclo durante sus clases se hallaba rodeado de un halo luminoso. Una filosofía como el neoplatonismo que daba un gran valor a la ascética, apreciaba el misticismo, se servía de ruedas mágicas para hablar con los dioses y conocía ritos mágicos para hacer llover, se coloca sin duda cerca de la teosofía y de la teurgia. La diferencia entre filósofos y «filósofos» se vuelve aquí completamente borrosa.

h) *Dión de Prusa, Plutarco y Luciano*

Para 6.4 h (1): Texto

J. W. Cohoon, en Loeb Classical Library (5 vols.).

Para 6.4 h (1): Estudios

C. P. Jones, *The Roman World of Dio Crysostom,* Cambridge, MA: Harvard University, 1978;

H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa,* Berlin: Weidmann, 1898.

Para 6.4 h (2): Textos

Cf. las colecciones citadas en 6.4 b.

Para 6.4 h (2): Estudios

R. H. Barrow, *Plutarch and His Times,* Bloomington, IN: Indiana University, 1967,

H. Almqvist, *Plutarch und das Neue Testament* (ASNU 15), Uppsala: Almqvist Wiksell, 1946;

H. D. Betz (ed.), *Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature* (SCHNT4), Leiden: Brill, 1978;

Braun, «*Plutarchs Kritik am Aberglauben in Lichte des Neuen Testaments*», en Id., *Studien,* 120-35.

Para 6.4 h (3): Textos

Edición completa (9 vols.) de A. M. Harmon —y otros— en Loeb Classical Library.

Para 6.4 h (3): Estudios

H. D Betz, *Lukian von Samosata und das Neue Testament* (TU 76), Berlin: Akademie-Verlag, 1961.

También son representantes de la filosofía popular algunos hombres de la época imperial que no pertenecen a ninguna escuela filosófica, pero que se diferencian de los filósofos de mer-

cado por su amplia cultura y formación, así como por su actividad literaria. Es característico de ellos el presentarse como defensores de la herencia cultural griega, que se pusieran de parte de la moralidad y de las buenas costumbres en nombre de la filosofía y sobre todo que quisieran influir en la capa relativamente amplia de la burguesía de aquel tiempo.

1) El personaje en el que aparecen más claros los rasgos del orador filosófico-popular ambulante es en *Dión Coceiano* de Prusa, en Bitinia, apodado más tarde Crisóstomo (ca. 40-112 d. C.). Después de una formación retórica se convirtió a la filosofía, fue expulsado de Roma por Domiciano y recorrió durante varios años el país como predicador cínico ambulante hasta que fue llamado a Roma por Trajano volviendo a recibir honores. Los últimos años de su vida los pasó en su ciudad natal. Sus discursos, muchos de los cuales se han conservado, pueden contarse entre los testimonios mejores y más instructivos del ideal de vida cínico-estoico. Su descripción de la autarquía del filósofo se acerca muchísimo a las palabras paulinas: «Aprendí a tener bastante con lo que tengo. Sé pasar necesidad, y sé vivir en la abundancia; a todo y por todo estoy bien enseñado: a la hartura y al hambre, a abundar y a carecer» (Flp 4,11-12). Según Dión, las pasiones, concupiscencias y vicios se interponen en el camino del hombre que lleva a la moralidad y a la autosuficiencia. Pero la tarea del filósofo no consiste solamente en predicar el progreso moral, sino en tener, en cuanto pastor y consejero, una actitud de avuda con el hombre en las cuestiones morales y prácticas. Dión une a su predicación moral, una crítica positiva de la religión. El filósofo tiene que ayudar al hombre a descubrir el verdadero sentido de la adoración a Dios, que no se puede agotar en la veneración externa de las imágenes de los dioses, aunque también aquí se expresa un auténtico anhelo del alma humana. El cinismo de Dión no carecía de crítica respecto a la situación política del momento. Durante los años de exilio en Oriente se mantuvo políticamente activo contra la dinastía Flavia. Pero no fue un revolucionario; su propaganda política intentaba revitalizar los ideales clásicos de educación y moralidad, en pro de los cuales cita frecuentes ejemplos. La crítica de las convenciones sociales y religiosas es en Dión, al mismo tiempo, una llamada para conseguir ser auténticamente humano en la libertad moral y en la verdadera piedad.

2) La misma actitud básica moral y religiosa se encuentra en su contemporáneo *Plutarco,* nacido en la Queronea beocia (46/48 - 120/125 d. C.), que sin embargo era mucho más culto que aquél. Plutarco procedía de una familia distinguida y había estudiado filosofía en Atenas (especialmente en la Academia). Era

además increíblemente instruido y había emprendido varios grandes viajes por Grecia, Asia Menor y Egipto. A lo largo de toda su vida participó activamente en la política en pro de su ciudad natal. Esta labor, así como su creciente fama de buen escritor, fueron el resultado de dilatadas estancias en Roma. Sus años últimos los pasó como sacerdote de Apolo en Delfos. No es posible aquí describir ni siquiera de forma aproximada la amplia obra de este influyente escritor. Aproximadamente sólo la mitad de su obra ha llegado hasta nosotros, y abarca en una edición moderna más de 6.000 páginas. Comprende escritos científicos, filosóficos, morales, pedagógicos y religiosos (actualmente coleccionados bajo el nombre de *Moralia*), así como también las famosas *Vidas Paralelas,* que alcanzan desde Teseo y Rómulo hasta la época del I a. C. (de ellas se han conservado 22). La intención de la actividad literaria de Plutarco es pedagógica y moral. No pretendía que se le considerara un erudito abstracto, sino un amigo, pastor de almas y médico. Esto se puede aplicar también a sus biografías, escritas no como modelos de eficiencia política, sino como ejemplos de una actitud vital guiada por la virtud auténtica y por la verdadera religiosidad (se encuentran también ejemplos disuasorios).

En su postura filosófica Plutarco es platónico, aunque tomó muchos elementos de la Estoa y del Peripato. Pero sólo a Platón dedica su admiración sin reservas, principalmente porque encuentra en esta filosofía la actitud religiosa correcta y el verdadero reconocimiento de Dios. Más que otros filósofos y escritores de su tiempo, Plutarco es teólogo y se ocupa una y otra vez de la cuestión de la interpretación correcta de la religión y de la tradición religiosa. Como muchos de sus contemporáneos criticó la opinión de que la divinidad pueda ser representada en reproducciones materiales y en los mitos de los poetas. Sólo la interpretación alegórica puede conducir a la verdadera esencia espiritual de la divinidad. Este conocimiento es necesario para poder juzgar las cosas de este mundo y para tener conocimiento sobre los poderes morales que ayudan al hombre y las fuerzas del mal que le amenazan. Dios ha creado todo el mundo, lo ordena y lo rige. Pero, a pesar de eso, el mundo no es uniforme. En el ámbito entre Dios y la materia hay dos almas mundanas, una buena y otra, subordinada a ella, que es mala. El mundo imperfecto sublunar está regido por esta última, supeditada por ello al cambio y a las modificaciones permanentes. El espacio entre el mundo divino y el hombre está ocupado por démones que poseen, en parte, poderes divinos, y en parte participan del mundo sensible y cambiante. La jerarquía del mundo de los démones es una especie de

escalera de peldaños entre el hombre y los dioses. No hay que buscar necesariamente en estas concepciones una influencia directa de la Academia antigua, si bien la idea de la doble alma del mundo y la doctrina de los démones se remontan, en último término, al discípulo de Platón, Jenócrates (cf. *supra* § 4,1 a). Plutarco presenta en sus escritos una visión platónica del mundo muy difundida, sin duda, en su tiempo. Se trata de un dualismo platónico mitigado en antropología y en cosmología, simplificado por conceptos astrológicos así como la fe en los démones, compartida en aquellos tiempos por la mayoría de los hombres. Pero a pesar de que Plutarco está convencido de la soberanía del mal en el mundo sublunar, no se aparta, como hiciera la gnosis cristiana de aquel tiempo, del mundo y de sus instituciones religiosas y sociales, sino que sitúa la verdadera felicidad interna de la vida humana precisamente en el cumplimiento de las exigencias religiosas del matrimonio, de la familia y de la educación de los niños, así como en el ejercicio fiel de la religión heredada. Los padres griegos de la iglesia antigua a partir de Clemente de Alejandría vieron en Plutarco a un personaje espiritualmente cercano y lo leían con agrado.

3) El tercero de los escritores que queremos mencionar aquí es el sirio *Luciano* de Samosata, en Comagene (ca. 120 hasta después de 180 d. C.). Luciano representa a la vez un nivel de formación excelente junto con una creciente desilusión respecto a los valores de la herencia clásica griega, tan celebrada en su época. En muchos aspectos es exactamente el polo opuesto de Plutarco. Luciano emplea la ironía mordaz donde éste no usa reservas, satiriza donde Plutarco quiere educar y pone en ridículo a los antiguos dioses mientras que el sacerdote de Delfos intenta interpretarlos profundamente. Luciano había disfrutado de una buena educación retórica y comenzó su carrera en diversos países como orador, primero en Jonia, y luego en Grecia e Italia, donde se hizo famoso, y en las Galias donde se hizo rico. Pero para él la dedicación a la retórica no era un instrumento de influencia política o moral; pretendía, por el contrario, por medio de la crítica contra las circunstancias de su tiempo, entretener y divertir a sus oyentes a través de sus discursos satíricos. Sin embargo, se apartó de la retórica y se convirtió a la filosofía, haciendo de los diálogos su género literario peculiar. Pero así como el diálogo, en su forma clásica, había sido el medio literario adecuado para la reflexión filosófica, en manos de Luciano se convirtió en instrumento para presentar las incongruencias de la filosofía y de la retórica, de la religión y la moral. En lugar de consideraciones filosóficas, el diálogo luciánico ofrece comedias humorísticas y chispeantes. A pe-

sar de su renuncia a la retórica, Luciano jamás fue un verdadero discípulo de la filosofía; de quienes más cerca se halla es de los cínicos. Maneja magistralmente el estilo de la diatriba y cita con predilección a Diógenes. Comparte con los cínicos la crítica mordaz contra la codicia, la vida de placeres, la crápula y la intemperancia, pero él mismo no proclama ningún ideal moral. Luciano ataca con acritud la charlatanería de la actividad propagandística religiosa. Son especialmente conocidos sus escritos contra el falso profeta Alejandro quien como presunto hijo de Asclepio fundó un oráculo, y sobre el cínico Peregrino Proteo, que durante una época fue misionero cristiano y después de apartarse del cristianismo se hizo quemar públicamente en Olimpia. Luciano, que conocía bien y había observado agudamente tanto a sus contemporáneos cultos como a los incultos, dejó muchas informaciones de valor sobre las religiones de su época: entre otras cosas sobre los antiguos cultos; sobre la diosa Siria; las concepciones en torno a Hades y el juicio a los muertos; sobre el lugar de castigo para los malhechores y la retribución de los buenos; sobre el conflicto entre la fe en el destino y en la providencia; sobre astrología, la transmigración de las almas y la fe en los milagros. Aunque no dicen muchas cosas lisonjeras sobre los hombres ni los dioses, ni sobre la religión, los escritos de Luciano, de los cuales se han conservado más de setenta, están compuestos magistralmente en un griego clásico (si bien el autor no sigue las sutilezas de los aticistas), muy raramente resultan aburridos, jamás son edificantes, siempre entretienen y son de un valor incomparable como espejo de la época.

5 LAS RELIGIONES EN EL MUNDO ROMANO

Para 6.5

H. J. Rose, *Ancient Roman Religion* (Hutchinson's University Library: World Religions 27), London y New York: Hutchinson's University Library, 1948;

F. C. Grant (ed.), *Ancient Roman Religion*, New York: Liberal Arts, 1975;

K. Latte, *Romische Religionsgeschichte* (HAW 5,4), Munchen: Beck, 1960;

Nilsson, *Griechische Religion* 2;

J. Ferguson, *The Religions of the Roman Empire*, London: Thames and Hudson, 1970;

J. Beaujeau, *La religion romaine a l'apogée de l'Empire*, Paris: Les Belles Lettres, 1955;

W. W. Fowler, *The Religious Experience of the Roman People*, London: Macmillan, 1933;

W. R. Halliday, *Lectures on the History of Roman Religion*, Liverpool: University Press, 1922;

C. Koch, *Religio Studien zu Kult und Glauben der Romer* (ed. Otto Seel; Erlanger Beiträge zur Sprach-und Kunstwissenschaft 7) Nurnberg: Carl, 1960;

A. D. Nock, «*Religious Developments from the Close of the Republic to the Death of Nero*», en *CambAncHist* 10. 465-511;

Id., *Studies in the Greco-Roman Beliefs of the Empire*, en Id., *Essays*, 1. 33-48;

F. Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism*, New York: Dover, 1956.

a) *La religión romana y los cultos extranjeros*

Para 6.5 a
S. L. Guterman, *Religious Toleration and Persecution in Ancient Rome*, London, Aiglon, 1951;
A. H. McDonald, *Rome and the Italian Confederation (200 to 186 B.C.)*· JRomS 34 (1944) 11-33;
M. P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, Lund: Gleerup, 1957; reimp. New York: Arno, 1975;
R. M. Ogilvie, *The Romans and Their Gods in the Age of Augustus*, London: Chatto and Windus, 1969.

Es difícil reconstruir la antigua religión romana en lo que respecta a su contenido. Se han conservado noticias sobre la veneración de los diferentes dioses y potencias divinas, sobre los ritos y los calendarios festivos, etc. Los romanos se imaginaban generalmente a estos poderes divinos de una manera abstracta y no antropomórfica. Más tarde las concepciones sobre los dioses se fueron personalizando bajo la influencia etrusca y más tarde griega, introduciéndose imágenes de los mismos. En nuestras más antiguas fuentes literarias se perciben ya las influencias de esta interpretación griega de las divinidades romanas. Pero para los romanos *religio* siguió siendo la observancia exacta de los ritos religiosos en pro de la comunidad política. Sólo así se podía asegurar la fertilidad de los campos, la paz, la guerra victoriosa, el bienestar y el éxito, pues todo esto dependía de la benevolencia de los poderes del más allá.

La piedad (*pietas*) —los romanos se consideraban el pueblo más piadoso de la tierra— no tenía nada que ver con la religiosidad personal. Los romanos siempre tuvieron una actitud crítica ante la mística. La piedad consistía más bien en el cumplimiento fiel de los deberes rituales, ya que la vida del individuo igual que la de la comunidad estaba penetrada en todos sus aspectos por estos poderes divinos, ya se tratase del nacimiento, de la boda y de la muerte o del transcurso del año, de las asambleas del pueblo o de la guerra. El principal medio de obtener el favor de los dioses y de desviar su maldición, era la oración. También era decisiva la observancia de los signos (*omina*), en los que se podía leer la intención de los dioses. Los augures o el colegio sacerdotal, que debía observar estos signos (a través del vuelo de los pájaros, del apetito de las gallinas sagradas, o del rayo y del trueno) gozaban por eso de un gran prestigio. Por el contrario, los romanos rechazaban la magia y lo que ellos llamaban «superstición». Esta palabra comprendía todo lo que no estaba de acuerdo con la religión romana y se aplicaba por eso, con frecuencia, a ciertos cultos extranjeros, cuyas prácticas se veían como extrañas e indignas.

En principio, sin embargo, la religión romana estaba completamente abierta respecto a los cultos extranjeros. Dentro por completo de la concepción romana estaba el aceptar cultos foráneos y fuerzas religiosas desconocidas hasta entonces, e incluirlas dentro de la religión estatal, o el concederles, por lo menos, un puesto en la ciudad para asegurarse así su protección. Por eso la religión romana es ya, en sus formas más remotas, sincretista. Muy pronto se asimilaron los elementos etruscos. Dentro de la trinidad Júpiter-Juno-Minerva, esta última es quizá etrusca (cf. también los augures etruscos que predecían el futuro por el hígado de los animales sacrificados, y que más tarde fueron reconocidos oficialmente en Roma en la época republicana tardía). Apolo, entre los dioses griegos, fue venerado ya en el s. V a. C. Esculapio fue introducido en el 293 a. C. para combatir una epidemia. El primer culto oriental llegó a Roma en el 204 a. C. con la *Magna Mater* (Cibeles) en el momento crítico de las guerras púnicas (aunque a los romanos les estaba prohibida la participación en sus cultos orgiásticos).

El *escándalo de las bacanales,* en el 186 a. C., supuso un corte significativo y trascendental. El recuerdo de los acontecimientos de este año aportó un elemento crítico a la postura romana en relación con los cultos extranjeros. Aunque se nos han conservado tanto un relato de Livio como la resolución correspondiente del Senado (*senatus consultum*), sin embargo, no está del todo claro lo que ocurrió propiamente. Se trata con seguridad de la rápida difusión del culto de Dióniso (cf. *supra* § 4,3 f) en Etruria y en el ámbito de la ciudad de Roma. La devoción a Dióniso buscaba ciertamente introducirse en Roma, pero no bajo la forma de un culto oficial, sino como una religión mistérica que atraía prosélitos con independencia del reconocimiento oficial. Habían conseguido numerosos adeptos y erigido «templos» (al parecer, casas-santuarios) en Roma y en sus alrededores. Por las noches se celebraban fiestas de iniciación en las que participaban tanto mujeres como hombres. A causa de algún incidente saltó todo esto al conocimiento público. El Senado barruntó inmoralidades y conjuraciones, e intervino. Se destruyeron todos los «templos» erigidos hasta el momento, los adeptos fueron perseguidos y muchos ejecutados. No obstante el culto no se prohibió totalmente, sino que se le pusieron trabas y fue sometido al control del senado (necesidad de permiso pra la erección de un templo, prohibición de una caja común y de participar más de cinco personas en una celebración religiosa).

A partir de entonces existían en Roma sospechas en relación con aquellos cultos extranjeros que tenían el carácter mistérico.

Se temía que se tratara de magia y encantamientos, de asambleas secretas y de todo lo que a los romanos les parecía que era superstición. Sin embargo, los misterios de Baco/Dióniso continuaron siendo muy populares en Italia y desde el final de la República se volvieron a difundir con profusión, precisamente entre las clases altas de la población. Otros cultos mistéricos consiguieron también introducirse en Roma, aunque con dificultades. El culto de Isis (cf. *supra* § 4,4 a) había sido llevado a Roma en el s. I a. C. por inmigrantes egipcios. Pero el senado intervino varias veces: en los años 59, 58, 53, 50 y 48 a. C. los altares o templos de Isis fueron destruidos en virtud de resoluciones de senado. Augusto prohibió en el 28 a. C. las casas-santuarios privados de Isis y en el año 19 a. C. Tiberio mandó destruir otra vez el templo romano de Isis arrojando al Tíber la imagen del culto. Bajo Calígula fue reconocido, por fin, oficialmente el culto a esta diosa, construyéndose un templo doble para Isis y Sarapis, aunque sólo en el Campo de Marte, es decir, fuera del *pomerium* (el antiguo ámbito de la ciudad estaba sujeto, de todos modos, a normas y leyes especiales).

Aunque incluso durante la época imperial la Roma oficial se comportaba todavía críticamente respecto a la introducción de nuevos cultos en la ciudad misma, en el resto del imperio romano no existían impedimentos especiales para la difusion de estas religiones. Para la erección de un templo se necesitaba, naturalmente, el permiso del gobierno pero la decisión se dejaba normalmente en manos de las autoridades locales y —como por ejemplo en los muchos templos de Isis y de Sarapis de la época imperial— se concedía fácilmente. A veces se trataba sin más de la renovación de antiguos privilegios. La situación era completamente distinta para aquellas religiones que no podían apelar a esos antiguos derechos, o que no representaban desde siempre el conjunto de la tradición religiosa de alguno de los muchos pueblos del imperio romano. El que muchas religiones acostumbraran hacer propaganda, las transformaba, además, en sospechosas. Las reuniones secretas y privadas que no se hallaban sometidas a la inspección de las autoridades locales o a los sacerdotes reconocidos en la ciudad eran consideradas, sin más, como indeseables. La celebración de ritos secretos de iniciación —es decir mistéricos— en los templos de Isis y, de manera creciente, también en los templos de otros dioses, apenas despertaba sospechas ya que estos templos estaban oficialmente reconocidos, aunque no todo el mundo tuviera acceso a tales misterios. Pero el cristianismo que se difundía rápidamente en muchas regiones no encajaba en la concepción romana de la práctica legítima de la religión. El Estado había llegado a aceptar la existencia de comunida-

des judías establecidas en muchas ciudades, aunque las antiguas fuentes no nos proporcionan la base para sustentar la moderna hipótesis de que el judaísmo gozaba del estatuto de *religio licita.* Los judíos tenían, a veces, antiguos privilegios, aunque no fuesen intocables, y se trataba de un pueblo que podía apelar a una larga tradición. A pesar de todo, los romanos se inclinaban a creer que en el templo de Jerusalén se adoraba una cabeza de asno y consideraban las circuncisión como una costumbre bárbara.

Si los judíos ya eran peligrosos porque no participaban en el culto al emperador, el rechazo de este culto era doblemente peligroso para los cristianos. El imperio romano no era ciertamente un estado policíaco y no disponía de un sistema de espionaje generalizado (algo así sólo existió excepcionalmente en la ciudad de Roma bajo emperadores tales como Nerón). Los misioneros cristianos podían actuar sin trabas igual que otros predicadores ambulantes y filósofos de la calle o del mercado, y sus partidarios no eran normalmente molestados. Las dificultades surgían cuando las autoridades locales abrigaban la sospecha de que los cristianos ocasionaban disturbios, y cuando eran denunciados ante los magistrados por competidores o por indiferentes que los querían mal. Entonces se llevaba a juicio a los incitadores (a veces después de una larga prisión), se les condenaba al castigo de azotes y se les expulsaba de la ciudad. Las cartas de Pablo suponen un claro testimonio de esta situación, y en los *Hechos de los apóstoles* se encuentra estilizado este mismo acontecer constituyendo un esquema fijo dentro de la experiencia misionera. Raramente se imponía, por estos motivos, la pena capital, de lo contrario Pablo apenas hubiera podido salir de Antioquía. Pero si el Apóstol fue, en definitiva, condenado a muerte —esto hay que admitirlo de todos modos— ocurrió probablemente porque se le reprochó haber violado los derechos sagrados del templo judío de Jerusalén (cf. *infra* § 9,4 c).

Noticias dispersas sobre apóstoles y misioneros cristianos de las dos primeras generaciones hacen suponer que muchos de ellos, por las razones que fuese, padecieron el martirio. Pero no todos estos sufrimientos se pueden imputar a la pena de muerte impuesta por un tribunal romano (cf. por ejemplo Hech 12, 1-2; cf. *infra* § 8,3 b). La persecución de los cristianos de Nerón en Roma (cf. *supra* § 6,2 a) es un caso excepcional, y no se puede aducir como ejemplo de la actitud del Estado romano en relación con el cristianismo. La apologética cristiana que se iniciaba entonces, intentaba primordialmente poner en claro que los cristianos no eran ninguna secta religiosa nueva sino los herederos legítimos de la religión primitiva de Israel (cf. *infra*, sobre el desarrollo pos-

terior de la relación entre cristianismo y el Estado romano, § 12, 1 c; § 12,3 a y d-f).

b) *El culto al emperador*

Para 6.5 b

J. R. Fears, *Princeps a Diis Electus The Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome* (Papers and Monographs of the American Academy in Rome 26) Roma: American Academy, 1977;

F. Taeger, *CHARISMA Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes,* vol 2· *Rom,* Stuttgart: Kohlhammer, 1960;

L. R. Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor,* Middletown, American Philological Association,1931; reimp. Philadelphia· Porcupine, 1975,

R. Mellor, *THEA ROME The Worship of the Goddess Rome in the Greek World* (Hyp. 42), Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975;

J. Deiniger, *Die Provinziallandtage der romischen Kaiserzeit von Augustus bis zum Ende des 3 Jahrhunderts n Chr,* Munchen. Beck, 1965;

Antonie Wlosok (ed.), *Romischer Kaiserkult* (WdF 372), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978;

I. S. Ryberg, *Rites of the State Religion in Roman Art* (Memoirs of the American Academy in Rome 2,2), Roma: American Academy, 1955.

El culto romano al emperador no era un fenómeno homogéneo sino una síntesis cargada de tensión entre la ideología del culto helenístico al soberano, ya completamente evolucionado, (cf. *supra* § 1,5 a-d) y otras concepciones romanas, en parte totalmente diferentes. Mientras en el oriente griego se veía en la persona del soberano la epifanía de un dios, los romanos veneraban los poderes trascendentes que, en circunstancias especiales, podían manifestarse en personalidades sobresalientes. Mientras que en el Oriente, ya en tiempos de la república romana, se tributaban honores divinos a los generales victoriosos, que sucedían en el poder a los soberanos helenísticos (por ejemplo Sila y Pompeyo), en Roma se evitaba cuidadosamente el tratar a los dirigentes del Estado como a dioses. En consecuencia, la idea de la divinidad del soberano viviente se abrió paso en Roma lentamente y en medio de protestas.

La postura de *César* respecto al culto al soberano no es clara. En los últimos años de su vida, el senado —en parte inspirado por el mismo César— acordó una serie de honores, que recuerdan a los tributados a los dioses. A pesar de la presencia de elementos helenísticos, se podía percibir el esfuerzo por enlazar con antiguas concepciones romanas. El mismo César estaba imbuido de la conciencia de su misión y Alejandro Magno aparecía ante él como el modelo del soberano. Por otra parte César no sentía ninguna atracción por esas concepciones míticas de la divinidad en las que se fundamenta la veneración del soberano como dios revelado. César creía más bien, de completo acuerdo con el pensa-

miento romano, que su destino era parte de su propia *felicitas,* es decir, en un poder impersonal, que se demostraba en sus actuaciones. De todos modos, en aquel tiempo muchos creían en Roma que César planeaba no sólo que le nombrasen rey sino que fuera declarado dios. El asesinato de César debía dar al traste con estos planes, pero lo que consiguió fue su divinización, proclamada espontáneamente por el pueblo, y posteriormente legitimada por el senado que colocó oficialmente a César entre los dioses del Estado, haciéndole erigir un altar y más tarde un templo en Roma. La fe popular, que pronto arraigó en torno a la persona de César, incluía también ideas helenísticas sobre el soberano divino y su carisma.

Marco Antonio no compartió la prudencia y la reserva de César. Tan pronto fue al Oriente, se hizo venerar como Dios y se identificó de una manera típicamente helenística con una determinada divinidad (Dióniso). La reacción negativa de Roma ante esta actitud, fue aprovechada hábilmente por su adversario Octavio (*Augusto*), quien buscó para sí mismo desde el principio otro camino, que respondía mejor a las costumbres romanas, así como a sus propias inclinaciones. Cuando se denominaba a sí mismo «hijo del divinizado César» (*divi filius*) no ponía el acento en su filiación divina en el sentido griego, sino que resaltaba, sin ningún sentido mitológico, la continuidad legítima de la herencia y de la misión providencial de su padre adoptivo. De la misma manera puso en relación el título de *Imperator Caesar,* que siempre llevó, con la concepción romana que atribuía al cargo de emperador una dignidad numinosa. Lo único nuevo era el uso continuo del título. La concesión del apelativo «Augusto», «el digno de veneración» (una denominación romana arcaica), en el año 27 a. C., elevó a su titular claramente por encima de la esfera humana, pero no lo convertía en un dios, sino que resaltaba las dimensiones sobrehumanas de su *felicitas.*

Consecuentemente el culto romano oficial al emperador, que enlazaba con los honores orientales al soberano, no fue un culto a la persona divina del emperador, mientras se mantuvieron las estructuras creadas por Augusto. En el primer plano de este culto estaba más bien la veneración de Roma (es decir, a la ciudad de Roma como símbolo de la soberanía universal, sancionada divinamente) y al *Divus Julius* (esto es a César). El culto al emperador se refería propiamente a su persona tan sólo en cuanto era venerado su *genius,* es decir, su divinidad protectora personal, y los *Lares Augusti,* los dioses protectores de la casa imperial. Ambos pensamientos volvían a enlazar con antiguas concepciones romanas. Esto se aplica también a la veneración de los poderes

que actuaban a través de la persona del emperador, como la *Pax* y la *Victoria* que, en el sentido romano, no eran imaginados como dioses sino como poderes personificados. Gracias a Augusto, pues, el culto al emperador —no sólo por prudencia política, sino debido a un cálculo correcto de la sensibilidad romana— llegó a diferenciarse claramente de la veneración helenística a un hombre-dios manifestado en la persona del emperador. Esta diferencia, sin embargo, carecía de sentido realmente en las provincias orientales, e incluso en el mismo occidente se abrirían paso pronto las concepciones helenísticas. Junto a la diosa Roma, y a veces por encima de ella, estaba la persona del emperador, que era el punto central del culto al soberano. Los altares y los templos que se consagraban a Augusto y las inscripciones a él dedicadas no se diferenciaban en nada de las otorgadas a los grandes dioses olímpicos. Después de su muerte y por obra del acuerdo del senado sobre su divinización, Augusto se convirtió sin más en *Theos Sebastos,* en el dios Augusto. Se comenzó a identificarlo con algunos dioses, sobre todo con Zeus, y los miembros de la casa imperial comenzaron a recibir también honores divinos, una señal típica del culto helenístico al soberano. En el Oriente parece que fue Asia Menor el centro de esta evolución, mientras que en las provincias occidentales no siempre está claro si el culto se tributaba al *genius* de Augusto o a él mismo en cuanto dios.

Bajo el sucesor de Augusto, Tiberio, el culto al soberano fue arrinconado conscientemente. Tiberio rechazó los honores divinos para su persona por razones de principio, lo mismo que también había intentado conceder de nuevo a los antiguos órganos estatales de la república una posición más sólida. *Calígula,* sin embargo, se pasó al extremo contrario. Inmediatamente después de iniciarse su reinado pidió que se le considerase y se le venerase como dios. A pesar de las protestas de los círculos dirigentes, esta petición dio lugar en Roma a una profusión de iniciativas relacionadas con el culto helenístico al soberano. Simultáneamente, sin embargo, surgieron los primeros conflictos de este culto en otras religiones. A Calígula no sólo le gustaba identificarse con determinados dioses, ordenando que en Roma se le aceptase oficialmente entre las divinidades estatales, sino que exigió también que en todo el imperio se colocara su propia efigie en los templos de los otros dioses, incluso en el de Jerusalén y en las sinagogas judías (este plan descabellado no llegó jamás a llevarse a efecto en Jerusalén gracias a las prudentes vacilaciones del legado sirio).

Después del asesinato de Calígula, Claudio volvió a la política de Augusto. Ni Claudio ni Nerón fueron colocados, durante su vida, entre los dioses estatales. Entre tanto, sin embargo, las for-

mas influidas por el Helenismo relativas a la veneración del emperador viviente habían arraigado tanto en la misma clase alta romana que hasta el filósofo Séneca, en un escrito de solicitud desde el exilio, se dirigía al emperador Claudio con expresiones que no dejaban ninguna duda de que estaba escribiendo a un dios, aunque ciertamente, en gran parte, no eran más que fórmulas ya gastadas por el uso. Estas expresiones se utilizaban también para dirigirse a Nerón, a quien no le desagradaba del todo este trato, pensando que tales palabras contenían algo de verdad. Vespasiano acabó con este estado de cosas volviendo inequívocamente a la forma del culto al emperador que Augusto había instaurado: sólo el soberano muerto, divinizado expresamente, llega a formar parte de los dioses estatales. Esta forma del culto al emperador continuó en el siglo siguiente y todos los emperadores hasta Marco Aurelio se atuvieron a ella, con la excepción de *Domiciano.* Cuando mandó que le trataran de «dios y señor» no sólo provocó la oposición del senado, sino que se convirtió también para los cristianos en la odiada «bestia» del Apocalipsis. La persecución que sobrevino (en el año 95 d. C.) sobre la comunidad romana de los cristianos, se menciona en la primera carta de Clemente, que fue escrita poco después (no es seguro, sin embargo, que fuesen ejecutados el que ciertamente era cónsul de aquel año, T. Flavio Clemente, y su mujer Flavia Domitila por ser cristianos). Pero aunque tampoco los emperadores del s. II d. C. fuesen oficialmente dioses que circulaban entre los hombres, nadie impidió, a pesar de todo, que se tributara públicamente al emperador una veneración divina incluso en público. El procónsul Plinio puso la estatua del emperador Trajano junto a las efigies de los dioses para que los cristianos apóstatas pudieran ofrecerle sacrificios, y cuando Adriano hubo terminado en Atenas el templo a Zeus Olímpico, delegaciones de muchas ciudades dedicaron allí inscripciones que alababan al «Olímpico» Adriano como benefactor.

Sin embargo, durante los dos primeros siglos, jamás se convirtió el culto al emperador en una nueva religión o en un sucedáneo de ella. Esto lo sabían todos, tanto los defensores del culto al soberano como sus adversarios. Más bien era este culto un complemento y una glorificación de la religión oficial que contribuía al mantenimiento del Estado romano. Nadie se veía obligado a aceptar el culto al emperador como sustituto a su religión tradicional. Por el contrario, los romanos favorecieron la veneración ferviente de todos los dioses en las ciudades y pueblos en los que se encontraban y contaban con que obtendrían la protección de estos dioses. Cuando las inscripciones imperiales hablaban del

emperador como del «salvador», anunciaban su «venida» (epifanía) como un «mensaje venturoso» y le alababan como a bienhechor y portador de la paz para toda la humanidad, el contenido religioso de estas ideas no se puede comparar, sin más, con la ideología albergada en la misma terminología cristiana, pues de acuerdo con el uso oficial esta teminología no era más que un formulismo vacío de contenido. Ciertamente existía agradecimiento por la consecución y el mantenimiento de la paz a través del emperador, y también se esperaba que el favor de los dioses o de los poderes del destino continuarían haciendo posible que el soberano garantizase la paz y el bienestar. Pero el que el imperio romano significase la satisfacción cabal de la nostalgia religiosa del hombre, era un pensamiento que sólo se había lanzado durante un corto espacio de tiempo, al principio del reinado de Augusto, por ejemplo como en las poesías de Virgilio. Entretanto, cada uno había ido por su camino, siguiendo a veces a los predicadores ambulantes de los mercados, a los filósofos y en ocasiones a los astrólogos o a los magos.

Las autoridades romanas, al principio, no podían comprender ni pretendieron que los *cristianos* entrasen en conflicto precisamente con el culto al emperador. El mensaje cristiano exigía, desde el principio, una lealtad excluyente. Este mensaje no sólo se refería a un Dios *único,* cuya adoración exclusiva constituía una obligación ineludible, sino que al mismo tiempo era incompatible con la cosmovisión política del Estado romano. El mensaje cristiano surgía de una fe, experimentada entusiásticamente, en un mundo nuevo. Ciertamente, se relajó pronto la tensión de esta fe, y la espera próxima de la parusía de Cristo desapareció muchas veces juntamente con ella. Pero la pertenencia a otro mundo y el compromiso con su soberano, Cristo, continuó siendo parte integrante de la convicción cristiana. En este punto coincidían gnósticos, montanistas, marcionitas y apologetas, aunque la cristiandad se encontrase en facciones que se combatían con denuedo. Si para los cristianos resultaba inaceptable la fe en otros dioses, la admisión del emperador entre las divinidades estatales que debían velar por el mantenimiento del mundo y de sus instituciones, no sólo debía parecerles un orgullo desmesurado y una blasfemia, sino una contradicción directa con Cristo y sus derechos soberanos. Los cristianos estaban enteramente dispuestos a hacer compromisos. Rezaban por el emperador y los apologetas recomendaban la rigidez cristiana de las costumbres como virtud que favorecía el mantenimiento del Estado. Pero Plinio constató ya expresamente en su carta a Trajano (10,96, cf. *infra* § 12,3 d) que un cristiano auténtico jamás sacrificaría a los dioses y al em-

perador. De esta manera se convirtió el culto al soberano en piedra de toque para demostrar la fidelidad a Cristo.

c) *Mitra*

Para 6.5 c

Grant, *Hellenistic Religions,* 147-49;
F. Cumont, *The Mysteries of Mithra,* Chicago: Open Court, 1903,
M. J. Vermaseren, *Mithras Geschichte eines Kultes* (UB 33), Stuttgart. Kohlhammer, 1965;
E. Wynne-Tyson, *Mithras· The Fellow in the Cap,* Fontwell, Sussex· Centaur, ²1972;
F. Cumont, *Mithra en Asie Mineure,* en Calder y Keil, *Anatolian Studies,* 67-76;
J. R. Hinnels (ed.), *Mithraic Studies,* 2 vols., Manchester: Manchester University, 1975;
L A Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology* (EPRO 11), Leiden: Brill, 1968;
A. Schutze, *Mithras-Misterien und Urchristentum,* Stuttgart· Urachhaus, 1972;
R. Duthoy, *The Taurobolium* (EPRO 10), Leiden: Brill, 1969;
G. H. Halsberghe, *The Cult of Sol Invictus* (EPRO 23, Leiden: Brill, 1972);
F. Altheim, *Der unbesiegte Gott Heidentum und Christentum,* Hamburg: Rowohlt, 1957.

Entre las religiones misioneras que se extendieron por la cuenca mediterránea durante la época imperial romana el culto de Mitra ocupó un lugar especial. Aunque Mitra era el más oriental de todos los nuevos dioses y aunque su culto se concentraba exclusivamente en celebraciones de misterios —era en sentido estricto una «religión mistérica»—, fue aceptado por los romanos sin dificultades, haciéndole incluso dios estatal al final del s. III d. C. Mitra era originariamente un dios indo-iraní, cuyo nombre significa «alianza». Con la difusión de la fe zoroástrica en Persia, parece que Mitra quedó arrinconado en esa región. Pero los reyes aqueménidas volvieron a venerar a Mitra, aunque prohibieron el taurobolio, típico de esta religión. En la época helenística los nombres de los miembros de las dinastías partas de Persia, así como los de los reyes del Ponto (que eran de origen iraní), indican una continua veneración de Mitra («Mitrídates»). Durante esta época había santuarios de Mitra en muchos lugares de oriente, como por ejemplo en Egipto. Los magos, una casta sacerdotal meda, eran los encargados del culto; sin embargo, los griegos aplicaron también esta denominación a los sacerdotes babilonios y la relacionaron con la religión astral. Por eso cuando aparece la denominación de «magos» no siempre ha de verse una prueba de la religión de Mitra. Nada indica sin embargo que este culto de Mitra de la época helenística fuese una religión mistérica, ni que los elementos iraníes hubiesen dado el empuje decisivo para el desarrollo de los misterios mitraicos. Es perfectamente posible

que el culto de Mitra adoptase los rasgos de una religión mistérica al desplazarse hacia occidente, al comienzo de la época imperial romana (cf *supra* § 4,3 e y § 4,4 d). Cómo y bajo qué circunstancias ocurrió esto es algo que escapa a nuestro conocimiento.

En todo caso, desde los inicios de la época imperial romana existían misterios de Mitra en muchas partes del imperio. Según Plutarco, los piratas cilicios, a los que Pompeyo hizo que se asentaran en occidente, debieron difundir la religión de Mitra por esas provincias. Ciertamente no se encuentran testimonios de una ulterior expansión de este culto hasta el final del s. I d. C., aunque apenas se puede dudar de que la veneración de Mitra fue, hasta adentrado el s. IV d. C., la religión mistérica más importante del mundo pagano. Se han encontrado santuarios de Mitra («mitreos») en casi todas partes, sobre todo en las provincias limítrofes del imperio romano, desde el «*limes*» germánico hasta Mesopotamia (Dura-Europos) y con menor frecuencia en las provincias del interior. De todos modos, en la ciudad de Roma había unos cien mitreos, y dieciséis en la ciudad portuaria de Ostia, en la desembocadura del Tíber. Unicamente los hombres eran iniciados en los misterios convirtiéndose así la religión de Mitra en un culto mistérico de soldados, marinos y comerciantes. Pero sus adeptos de ninguna manera se hallaban limitados a las capas bajas de la población. Sólo en las regiones donde la movilidad de la población era pequeña y donde se habían conservado las antiguas estructuras familiares se introducía con dificultad la religión de Mitra

La leyenda cultual de Mitra se conoce sólo parcialmente, es decir, en la medida en que se puede reconstruir a base de las numerosas representaciones figurativas. Mitra nace de una roca un 25 de diciembre, y unos pastores le presentan sus obsequios. Yendo de caza, Mitra se encuentra con el toro, lo domina y lo lleva a una cueva; allí lo mata con una espada corta; de su sangre y de su semen crece nueva vida; una serpiente intenta beber la sangre del toro y un escorpión envenena su semen. El sol, la luna y los planetas, así como los cuatro vientos son testigos del sacrificio; Mitra se encuentra con el sol (—el dios Helios—); ambos comen y beben de la carne y de la sangre del toro y hacen un pacto: el sol se arrodilla delante de Mitra y recibe la acolada; ambos se dan la mano. No se sabe de qué modo las escenas de esta leyenda cultual estaban unidas a las ceremonias de los misterios. La iniciación comprendía siete grados que corresponden probablemente a los siete planetas. Al iniciado se le llama «renacido» y un juramento le convierte en soldado de Mitra. El grado más alto era la identificación con el sol. Dentro de la asociación mistérica se observaba

un orden rígido y una división jerárquica que correspondía a los siete grados de la iniciación. La disciplina militar y la subordinación se reflejan en la organización disciplinar de la asociación mistérica. Simultáneamente el orden de la iniciación demuestra también que la religión astral desempeñaba una cierta función Las referencias cósmicas se reflejan también en las iniciaciones especiales a los elementos (fuego, agua, aire), además de las siete iniciaciones regulares

La historia del culto de Mitra demuestra que la Roma oficial se podía adaptar perfectamente a la amplia difusión de un culto mistérico procedente del oriente. Pero las razones de que la religión de Mitra fuese aceptada e incluso favorecida de manera creciente, mientras que se perseguía a los cristianos, no se pueden entender desde el punto de vista jurídico. Probablemente tenía importancia el simple hecho de que gran parte de la población influyente —y a ella pertenecían cada vez más los soldados— se hiciese iniciar en los misterios de Mitra. En una época en la que el ejército ejercía una influencia cada vez más fuerte en los destinos del imperio universal, la clase alta dominante de Roma encontraba sus ideales sociales más bien en Mitra que en la religión cristiana.

d) *Neopitagorismo*

Para 6 5 d Textos

H Thesleff (ed), *The Pythagorean Writings of the Hellenistic Period* Åbo Åbo Akademi, 1965,

Cartlidge y Dungan, *Documents* 205-42,

Filostrato, *Vida de Apolonio de Tiana* Ed de A Bernabe Pajares, Madrid Gredos, 1983

Para 6 5 d Estudios

G Petzke, *Die Traditionen uber Apollonius von Tyana und das Neue Testament* (SCHNT 1), Leiden Brill, 1970

En la época helenística tardía y en la romana hizo de nuevo su aparición el movimiento pitagórico Sus enseñanzas se basaban en el filósofo, matemático y fundador de una orden filosófica *Pitágoras* de Samos, nacido en esa ciudad entre el 570 y el 560 a. C. Después de haber emprendido viajes a Babilonia y a Egipto trabajó en Crotona, Italia meridional, desde el 530/525 Fundó allí una orden filosófica, cuyos miembros vivían bajo unas reglas estrictas, en parte ascéticas Se supone que Pitágoras, con esta fundación de su orden, no sólo perseguía una finalidad esotérico-religiosa, sino la creación de un instrumento para ejercer una influencia política A esto respondía la división de la orden en «políticos» y «teóricos» (que es, sin duda, idéntica con la parti-

ción posterior en «acusmáticos» y «matemáticos»). Los primeros no estaban obligados a la observancia de todas las reglas de la orden. Después de éxitos iniciales en una serie de ciudades de Italia del sur, donde los pitagóricos se habían convertido en los principales puntales de la aristocracia dominante, la orden experimentó una desintegración en las revoluciones democráticas del s. V a. C. Parece que posteriormente se volvió a recuperar algo, pero continuó en adelante sin ninguna importancia y en los dos primeros siglos de la época helenística no había ya, por lo visto, ningún pitagórico más. Es improbable por tanto que el neopitagorismo posterior pudiera enlazar con una organización todavía existente de los antiguos pitagóricos. Existen ciertamente escritos pseudopitagóricos de la época helenística, pero son obras ficticias que no pertenecen a ninguna escuela y difícilmente se podría demostrar una conexión inmediata de estos escritos con los neopitagóricos.

De hecho no existía entre los neopitagóricos ninguna actividad escolar organizada y sus doctrinas eran específicamente pitagóricas sólo en una pequeña parte. Se adoptaron , además, con profusión concepciones órficas (cf. *supra* § 4,2 d). Lo que se podía presentar como herencia específicamente pitagórica pudo haberse tomado sin dificultades de Aristóteles, ya que éste (o uno de sus discípulos) había coleccionado las denominadas «acusmata» de Pitágoras (el antiguo pitagorismo no había fijado por escrito las doctrinas del maestro, sino que las había transmitido sólo oralmente). De acuerdo con este material la tradición pitagórica consistía: 1.º) en definiciones científicas, 2.º) en proverbios sapienciales y 3.º) en reglas de vida. Estas últimas constaban, por una parte, de leyes relativas a la alimentación, las cuales tendían, aunque no exclusivamente, al vegetarianismo (sobre todo debido a la doctrina de la transmigración de las almas) y, por otra parte, de reglas para la limpieza ritual (vestiduras blancas y pies descalzos para entrar en los templos, prohibición de quemar a los muertos). En la medida en que se volvieron a adoptar estas reglas, los nuevos pitagóricos enlazaban con los antiguos y continuaban así la tradición pitagórica. De la misma manera el simbolismo de los números desarrollado por los neopitagóricos, tan característico de ellos, era una herencia que procedía del interés matemático de la vieja escuela. En su orientación filosófica, en modo alguno homogénea, los neopitagóricos eran eclécticos, aunque en lo fundamental, platónicos. A un dualismo platónico unían la doctrina de la inmortalidad del alma, junto con una fe muy concreta en los démones. Pero en todo esto los neopitagóricos no se diferenciaban en absoluto de otros filósofos religiosos de su

época. El sacerdote délfico Plutarco, el escriturista judío Filón y el apologeta cristiano Justino coincidían plenamente con ellos en tales convicciones, y los dos primeros compartían además su interés por el simbolismo de los números. Lo que diferenciaba a los neopitagóricos de otros filósofos era la aceptación de ciertas corrientes religiosas secundarias, principalmente ciertas concepciones que proceden del orfismo (cf *supra* § 4,2), de forma que lo órfico y lo neopitagórico, a veces, no se pueden distinguir claramente (por ejemplo la idea del destino del alma después de la muerte). Todo esto lo unían los neopitagóricos con un ideal de vida característico en el que el poder y la superioridad del ego humano podía aparecer en esta vida de una manera visible. Dado que estos filósofos solían recorrer el país como predicadores ambulantes contribuyeron mucho a la difusión de un orfismo y de un platonismo vulgarizado.

Un ejemplo de esto se ha conservado en la biografía de Filóstrato sobre el mago ambulante, asceta y filósofo *Apolonio de Tiana* (s. I d. C.). El cuadro que el autor dibuja en esta obra está seguramente idealizado Filóstrato emplea, sin duda, fuentes antiguas, pero quería principalmente describir un ejemplo de filósofo pitagórico perfecto. Todos los rasgos de una conducta acomodada a los principios pitagóricos se reflejan, por tanto, en la vida de Apolonio. La biografía podía expresar el ideal de vida de los pitagóricos de una manera mucho más apropiada que la presentación teórica de su filosofía: hay que ejercitar la caridad con los amigos y con la comunidad; hay que saber aconsejar siempre bien a los demás, y honrar a los dioses de manera adecuada, no con sacrificios y fiestas, sino apartándose del mundo de los sentidos; se debe reconocer a los demonios y expulsarlos; diariamente hay que rendir cuenta a uno mismo de todas las acciones propias, jamás apartarse de la justicia y confiarse a la dirección de su *daimonion*

Apolonio aparece en la biografía de Filóstrato como encarnación de este ideal. Recorre el país con ropaje sacerdotal de lino, permanece siempre fiel a su vocación de servidor de la divinidad y bienhechor de los hombres, no come carne para no destruir nada vivo, no se baña jamás, ayuna con frecuencia, expulsa demonios, cura a los enfermos, predice el futuro y da su consejo tanto cuando se le pregunta como cuando no (lo que no siempre le granjea amigos). Este ideal colmaba en muchos aspectos las expectativas de aquella época de manera perfecta. Existía una gran predisposición a creer en la presencia entre los hombres del poder divino y a dejarse impresionar por el conocimiento secreto de la influencia de los poderes del más allá. El ascetismo y la moralidad rigurosa de los filósofos pitagóricos encarnaba una grandeza

humana que trascendía los límites del quehacer cotidiano y abría una puerta a una posibilidad de vivir más perfecta y más consecuentemente que la actuación de la mayoría en un mundo lleno de injusticia. Precisamente porque la biografía de Apolonio (lo mismo que las numerosas vidas de Pitágoras) era la leyenda de un santo tenía la posibilidad de satisfacer estas expectativas. A diferencia de las biografías paralelas de Plutarco, el autor no pretendía ofrecer ejemplos de decisiones morales, sino de una visión de las implicaciones profundas del ser humano con los poderes divinos y con las fuerzas demónicas invisibles. Lo que los pitagóricos proclamaban no era una filosofía sino una religión.

e) *Astrología y magia*

Para 6.5 e: Textos

K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae: Die griechischen Zauberpapyri* (2.ª ed. rev. por A. Henrich; Stuttgart: Teubner, 1973-74);

Barrett, *Background* 29-36;

Kee, *Origins,* 84-89.

Para 6.5 e: Estudios

F. H. Cramer, *Astrology in Roman Law and Politics* (MAPS 37), Philadelphia: American Philosophical Society, 1954;

F. Cumont, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans,* New York y London: Putnam's, 1912;

O. Neugebauer y H. B. van Hoesen, *Greek Horoscopes* (MAPS 48), Philadelphia: American Philosophical Society, 1959;

H. G. Gundel, *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri,* Munchen: Beck, 1968;

E. Massoneau, *La magie dans l'antiquité romain,* Paris. Sirey, 1934;

A. Dieterich, *Abraxas Studien zur Religionsgeschichte,* Lepizig: Teubner, 1891, reimp.: Darmstad: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973;

J. J. Hull, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition* (SBT 2,28), London: SCM, 1974.

Después de que al principio de la época helenística se difundiera en el mundo grecoparlante la ciencia babilónica de los astros, la fe en el destino se fue extendiendo cada vez más gracias a la astrología (cf. *supra* § 4,2 c). Sin embargo, la alternativa de una nueva imagen religiosa del mundo ofrecida por la astrología no llegó a calar en amplios círculos hasta el Helenismo tardío y la época imperial romana. Al principio la astrología era una religión de gente culta. Los horóscopos eran caros, pues exigían profundas investigaciones científicas. Pero la introducción del calendario juliano abrió finalmente las puertas a una divulgación de las ideas astrológicas. Lo que contribuyó al triunfo de la astrología fue la posibilidad de poder comprender las leyes y poderes del mundo por medio de un sistema avalado científicamente. Puesto que el horizonte político, social y económico de la experiencia

humana se había ampliado de manera extraordinaria, era también comprensible que se necesitase una nueva revisión de la antigua imagen del cosmos. Según esta concepción, la superficie de la tierra habitada por los hombres tenía encima la cercana bóveda celeste de los dioses y debajo al infierno. La astronomía y la astrología unidas hacían posible una revisión de estas ideas y que se concibiese la tierra como una esfera redonda que era al mismo tiempo el punto céntrico del espacio sublunar en continuo movimiento. El lugar de los muertos o de las almas se colocó, enlazando con las antiguas concepciones orientales, en las regiones superiores del aire o en la luna. Por encima y más allá de la esfera de los planetas, a una distancia inconmesurable, se encontraba el espacio del sol y de las estrellas fijas, de los dioses y de la luz, del fuego y del espíritu. Aunque el hombre se sintiera a merced del mundo terreno, podía estar seguro de su afinidad con los más altos poderes celestiales. Su alma pertenecía al mundo del sol y de las estrellas. Si aprendía a comprender las leyes del cosmos, podía dominar los poderes adversos de las esferas inferiores del cielo y quebrar los maleficios de los planetas que le impedían el acceso al mundo ideal del cielo superior al que pertenecía por esencia. Finalmente este conocimiento era, al parecer, muy provechoso para dominar muchas situaciones de la vida terrena.

La astrología no se introdujo en el mundo helenístico y romano como una especie de curanderismo pseudorreligioso, sino como un conocimiento demostradamente científico de la esencia de las cosas dentro del conjunto del cosmos, avalado por los investigadores principales de la época helenística y sistematizado por los filósofos más sabios. A esto se añadía que la reorganización del mundo oriental griego y la restauración de la paz después de las grandes revueltas de la guerra civil coincidían, gracias a Augusto, con la introducción del calendario solar creado por César sobre bases científicas, es decir, con el denominado *calendario juliano,* que en lo fundamental ha permanecido vigente hasta hoy. El ciudadano medio no siempre debió ser consciente de que tal calendario era el resultado de cálculos astronómicos serios y no de la astrología. Pero de hecho, la introducción del nuevo cómputo propiciaba tanto la fe en el sol como la nominación de los días de la semana según los planetas, que regían en las primeras horas del día. La difusión de la fiesta de año nuevo presentó asimismo elementos astrológicos.

Al comienzo del s. I d. C. todo el mundo estaba familiarizado con la astrología y la diferencia entre la astronomía y la astrología no era muy conocida. Los símbolos astrológicos se veían por todas partes en la vida cotidiana. Se propagaron escritos astrológi-

cos populares, a través de los cuales era posible obtener información sobre los días y las horas favorables o desfavorables, sin cálculos complicados. Se han conservado muchos de estos escritos astrológicos, de manera que nos podemos formar una buena idea de su contenido: predicciones fijas para los días correspondientes, según la hora de la salida o del ocaso de planetas y estrellas; pronósticos basados en la posición del sol o de la luna en el zodíaco; calendarios lunares con datos para cada día del mes lunar; explicaciones para el caso de un terremoto o de una tormenta, y finalmente las características del carácter y los modelos de comportamiento para los individuos según la influencia de los planetas a la hora de su nacimiento o concepción. Pero aunque no leyeran estos escritos, los hombres de entonces apenas podían escapar a la influencia de los símbolos astrológicos. Las órbitas de los planetas o los signos del zodíaco, las representaciones de los meses y de las estaciones se veían frecuentemente en las paredes y jambas de las puertas de las casas y en los mosaicos de los edificios privados y públicos. Augusto acuñó monedas con el signo de Capricornio bajo el que había nacido. Las legiones recibieron estandartes con el signo zodiacal del mes del nacimiento del emperador.

Inevitablemente también la imagen de los dioses, tanto antiguos como modernos, fue cambiando de acuerdo con las ideas astrológicas que se divulgaban velozmente. Una copia de la Artemisa efesia, actualmente en el museo de Selçuk, cerca del antiguo Efeso, muestra a la diosa con un collar adornado con los doce signos del zodíaco. Los dioses se representaban a menudo con una corona brillante de rayos del sol. A estos dioses interpretados entonces en sentido astrológico se añadían las personificaciones de las fuerzas cósmicas, ya que en la nueva concepción del mundo, tales poderes no se entendían como simples mecanismos desprovistos de vida. Además de los dioses de las nuevas religiones (Isis, Sarapis, cf. *supra* § 4,4 a; Mitra, § 6,5 c), el dios *Aiō* (Eón) desempeñaba una función especial —quizá de acuerdo con modelos orientales— como personificación de la eternidad y de la infinitud, y como soberano del tiempo universal. Junto a la más alta divinidad del más allá, Eón era el segundo dios, en el que se encarnaba el movimiento continuo del universo, la órbita de los astros, la generación y la corrupción, el nacimiento, la muerte y el renacimiento. Por eso sus símbolos son la serpiente, que se rejuvenece continuamente, y el ave fénix que surge de sus cenizas a una nueva vida. Aunque de vez en cuando existían lugares de culto de Eón, no se puede hablar de una adoración a esta divinidad en el sentido de una religión independiente. Este dios pertenecía más

bien a un punto de vista general de aquella época, ya sea que en uno u otro lugar estuviese unido a otros dioses, ya sea que desempeñase alguna función como creador del mundo en algunas teogonías y cosmogonías, o que apareciera en los escritos herméticos como primer reflejo y como la fuerza del dios supremo, o que se le invocase en algunos ritos mágicos como origen de toda energía. Los escritos judíos y cristianos de aquella época demuestran también la amplia difusión de las ideas astrológicas. La comunidad de Qumrán en el mar Muerto seguía un calendario solar. Los escritos apocalípticos están llenos de números, símbolos e imágenes cosmológicas que proceden de la astrología. El *Apocalipsis* de Juan (12, 1 ss), que describe la visión de una mujer que tiene como vestidura el sol, de pie encima de la luna, y coronada con los doce signos del zodíaco, demuestra que tampoco el cristianismo pudo escapar a las influencias de la concepción astrológica de las figuras divinas.

Con la astrología llegó también la *magia*. Ciertamente, siempre había habido magia, camuflada a veces detrás del culto y de los ritos oficiales, despreciada y, sin embargo, siempre buscada. Lo característico de la magia es permanecer en un segundo plano y no poseer la misma base de publicidad que la religión, aunque las ceremonias mágicas sean muy parecidas a los ritos religiosos. El mago no es un sacerdote o un teólogo patrocinado o designado por la comunidad, sino un «técnico». Su poder no se basa en la institución social ni en la tradición aprobada sino en las reglas artesanales de su arte aprendidas de un maestro y contrastadas por la experiencia. La religión se dirige a todas aquellas experiencias vitales que son importantes para la comunidad política y social, es decir, para la *polis* o para el Estado. Tiene por tanto que ver con la guerra y con la paz, con la culpa y con la expiación, con la siembra y con la cosecha, con la familia y con el matrimonio. El mago, por el contrario, se ocupaba del dominio de las fuerzas naturales y de los poderes cósmicos que se hallan fuera de este ámbito, de los démones buenos y malos y del control sobre las fronteras de la vida humana, es decir, la concepción y el nacimiento, la muerte y el averno, así como también las experiencias límites como son la enfermedad, la infelicidad personal, las aventuras amorosas ilícitas y los viajes a países lejanos.

La evolución de la época helenística tardía había dado lugar, para muchos hombres, a que la magia fuera más importante y sugestiva que la religión tradicional. Dos tipos de factores allanaron el camino a la magia. Por un parte, la filosofía se había desligado de los lazos con el Estado y con la tarea de proporcionar una educación política al hombre, volviéndose hacia la naturaleza, el

cosmos y la vida después de la muerte. Por otra parte, la astrología había iniciado su marcha triunfal con la pretensión de descubrir las relaciones entre el destino humano y los poderes de los astros en el cosmos. De esta forma, la magia y la astrología se convirtieron en aliadas, pues la primera entendía siempre su actividad como una intervención en el complejo de las fuerzas de la naturaleza y del cosmos. Lo celeste y lo terreno, las estrellas y el hombre, el alma y el cuerpo, el espíritu y la materia, la palabra y el sacramento, los nombres y los dioses... todo ello pertenecía al mismo conjunto «científico» de los principios del universo. Si se conocían las leyes de las estrellas, sus fuerzas y sus nombres y si se sabía lo que dentro del ámbito terreno se hallaba en estrecha relación con todo aquello, se podía ejercer una influencia sobre el poder de las estrellas manipulando correctamente, dentro de las esfera accesible al hombre, el juego de fuerzas del cosmos. La astrología daba entonces a la magia la posibilidad de presentarse con una pretensión de universalidad. Si el destino del hombre está determinado por las estrellas y si las fuerzas demoníacas buenas y malas actúan constantemente en la vida humana, la magia presentaba la oferta de poner a los démones al servicio del hombre y de vencer los dictados del destino.

Los papiros mágicos de la época romana así como muchas noticias desperdigadas de otras fuentes demuestran que la magia se aprovechaba de todo lo que podía hacer suyo. Lo que tenía lugar en este ámbito era un sincretismo oficioso que no conocía frontera alguna. Si un poder cósmico determinado tenía, en las diferentes religiones, denominaciones distintas, era preciso decirlas todas para conjurar ese poder. Junto a los nombres de los dioses griegos se encuentran otros nombres egipcios, judíos (por ejemplo Iao = Yahvé; Sabaoth), etc., así como fórmulas secretas. Además de los procedimientos acreditados de antiguo (sólo su enumeración llevaría varias páginas), aparecieron otros nuevos que se obtenían de todas las tradiciones religiosas posibles: leyendas de frases hebreas en escritura griega (que entonces se leían de izquierda a derecha; o sea, hacia atrás), pasajes litúrgicos de religiones mistéricas del Oriente o de Egipto, recitación de cosmogonías, manipulaciones en las que se tomaban, sin escrúpulos, sugerencias de manuales de medicina y de ciencias naturales y se unían con antiguas prácticas mágicas o con celebraciones religiosas, etc. Como el proceso sincretista de la magia no estaba ligado a la aprobación de una determinada comunidad o institución religiosa, el material oriental podía penetrar en este terreno con mucho más desenfado. En los papiros mágicos griegos es sorprendente la participación del mundo judío, lo cual está seguramente

en relación con la brillante actividad de los magos judíos y la difusión de libros de magia hebreos (a veces bajo la autoridad de Salomón).

Es difícil sobreestimar la difusión y éxito de la magia durante la época imperial romana. Ya en el s. I a. C. se habían emprendido varios intentos para expulsar de Roma a los «caldeos» y «magos». Pero volvían de nuevo y se encontraban en todas partes, ya fuera porque recomendaran sus artes en los mercados al modo de los predicadores, o porque se extendiera su fama, en secreto, de boca en boca. Al parecer a nadie le resultaba difícil localizar a un «filósofo» experto en magia, a una sacerdotisa de un culto recóndito o un escrito sobre magia. ¿Qué otra cosa se podía hacer para que una persona amada y admirada se rindiera a nuestros deseos, para eliminar a un adversario político, para liberarse de una enfermedad tratada en vano por los médicos o para emprender un importante viaje de negocios a pesar de los presagios desfavorables? Hacía falta un mago si no quería uno resignarse ante la amenaza del destino. La magia conquistó en seguida a todas las capas de la población. La filosofía y la religión se hallaban ante ella tan desarmadas como contra el influjo de la astrología. Si en los *Hechos de Juan,* el apóstol desaloja del albergue a las pulgas por medio de sus poderes mágicos y si en los *Hechos de Pedro,* el apóstol Pedro y el mago Simón compiten mutuamente en obras de magia, cabe la pregunta de hasta qué punto es correcto el reproche de actividades mágicas dentro de la rivalidad de las religiones. La astrología y la magia habían enseñado a las religiones misioneras que sólo podían tener éxito si podían indicar un camino para liberarse de la coacción del destino impuesto por las estrellas y para superar los poderes demoníacos. El cristianismo, lo mismo que la propaganda misional judía o que la religión egipcia y el culto de Mitra, habían entendido esto perfectamente. Pero únicamente el hermetismo y la gnosis dieron en sus programas una respuesta a este desafío.

f) *La gnosis y el hermetismo*

Para 6.5 f (1) Textos

J. M Robinson, *The Coptic Gnostic Library* (NHS), Leiden: Brill, en proceso de publicación. Edic., trad. y notas a todos los escritos de la Biblioteca de Nag Hammadi,

Id., *The Nag Hammady Library in English,* Leiden Brill. Trad. inglesa con breves introducciones de todos los escritos de la Bib. de Nag Hammadi;

W Volker (ed.), *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis* (SQS 5), Tubingen: Mohr, 1932· Textos griegos y latinos de los Padres de la Iglesia sobre la gnosis;

J. Montserrat Torrents, *La Gnosis* (2 vols.). Trad. castellana de textos, Testimonios de los Padres de la Iglesia sobre la gnosis. Amplia introducc. y abundantes notas. Madrid: Gredos, 1982;
Foerster, *Gnosis,* vols. 1-2. Versiones inglesas.
Para 6.5 f (1): Introducciones
J. M. Robinson, «*The Coptic Gnostic Library Today*»: NTS 14 (1967/68) 356-401;
E. H. Pagels, «*Gnosticism*», *IDBSup* (1976) 364-68;
G. MacRae, «*Nag Hammadi*», *IDBSup* (1976) 613-19;
J. Dart, *The Laughing Savior. The Discovery and Significance of the Nag Hammadi Gnostic Library,* N. York: Harper, 1976.
Para 6.5 f (1): Tratados
K. Rodolf, *Die Gnosis· Wesen und Geschichte einer spatantiken Religion,* Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978;
H. Jonas, *The Gnostic Religion,* Boston: Beacon, [2]1963;
Id., *Gnosis und spatantiker Geist,* vol., 1: *Die mythologische Gnosis* (FRLANT 51), 1934; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, [3]1964, vol. 2: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie* (FRLANT 63), 1954; Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, [2]1966;
Para 6.5 f (1): Estudios
B. Aland (ed.), *Gnosis· Fetschrift fur Hans Jonas,* Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978;
Layton, *Rediscovery of Gnosticism,* vols. 1-2. Colecc. de conferencias;
K.-W. Troger (ed.), *Altes Testament, Fruhjudentum, Gnosis Neue Studien zu «Gnosis und Bibel»*: Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1980;
Nock, «*Gnosticism*», en Id., *Essays,* 2. 940-59;
Id., «*The Milieu of Gnosticism*», en Id., *Essays,* 1. 444-51;
G. MacRae, *The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth·* NovT 12 (1970) 86-101;
R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity,* New York: Columbia University, 1959;
Haenchen, «*Gab es eine vorchristliche Gnosis?*» en Id., *Gott und Mensch,* 265-98;
K. Rudolph (ed.), *Gnosis und Gnostizismus* (WdF 262), Darmstadt: Wissenchaftliche Buchgesellschaft, 1975;
K. Beyschlag, *Simon Magus un die christliche Gnosis* (WUNT 16), Tübingen: Mohr, 1974;
G. Sholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic· Tradition,* N. York· Jewish Theological Seminary of America, [2]1965;
D. Scholer, *Nag Hammadi bibliography, 1948-1969* (NHS 1) Leiden: Brill, 1971; continuado como «Bibliographia Gnostica», NovT 1971ff.
Para 6.5 f (2): Textos
A. D. Nock y A.-J. Festugière, *Corpus Hermeticum* (4 vols.), Paris: Les Belles Lettres, 1945-54;
«*Poimandres*», en Foerster, *Gnosis* 1. 326-36;
Barrett, *Background,* 82-90.
Para 6.5 f (2): Estudios
A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermes Trismégiste* (4 vols.), Paris: Gabalda, 1950-54;
G. van Moorsel, *The Mysteries of Hermes Trimegistus* (STRT 1), Domplein, Utrecht: Kemink en zoon, 1955;
R. Reitzenstein, *Poimandres: Studien zur griechisch-agyptischen und fruhchristlichen Literatur,* Leipzig: Teubner, 1904; reimp.: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, [1]966;
Haenchen, «*Aufbau und Theologie des 'Poimandres'*», en *Gott und Mensch,* 335-77;
K. W. Tröger, *Mystrienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum* XIII (TU 110), Berlin: Akademie-Verlag, 1971;
W. C. Grese, *Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature* (SCHNT 5), Leiden: Brill, 1979.

La magia podía sortear el imperativo de los poderes superiores, pero no superarlos. Desde la época de Augusto el imperio romano ofrecía un programa que debía garantizar la paz interna del imperio, y lo consiguió con creces. A continuación vino un impulso económico duradero. Las religiones existentes fueron apoyadas, pudiendo consolidarse. La propaganda política del culto al emperador era omnipresente en construcciones de templos, estatuas, inscripciones, monedas, es decir, en testimonios que nadie podía pasar por alto. A pesar de eso, los conflictos con las religiones antiguas eran raros. Pocos eran los que entendían el culto al soberano como un mensaje de salvación. Este culto sin embargo, aunque capaz de elucidar la misión política de Roma, no poseía la fuerza de proporcionar un sentido al mundo ante los ojos de aquellos habitantes del imperio que se lo cuestionaban. La filosofía se había decidido ya a excluir esta problemática. La metafísica no interesaba en las escuelas. Los romanos, desde hacía tiempo, habían colocado en lugar preeminente la utilidad política de la ética filosófica. Sin duda era posible apartarse de este mundo y de sus actividades, podía uno fustigar su pompa, sus negocios y su avidez de placeres, procurarse una distancia escéptica o independizarse a base de una frugalidad cínica. O, como alternativa, podía uno enrolarse en alguna de las religiones mistéricas que por lo menos ofrecían respuestas a las cuestiones y problemas personales.

1) *Gnosticismo.*—Sólo un único movimiento religioso tuvo la pretensión de dar respuesta a todas las cuestiones con un solo mensaje: el gnosticismo. La gnosis conocía, pues, la respuesta a la cuestión principal, ¿qué ocurre propiamente con el mundo en el que viven los hombres? El mundo es un producto trágico de un movimiento fatal o de una lucha dentro de la misma divinidad, pero el hombre que, en su esencia propiamente dicha pertenece a la divinidad trascendente, se ve preso en medio de ese evento mágico, es una extranjero en un mundo que de suyo nada le interesa. El problema del mundo es, sin más, el que exista. La salvación consiste en que el mundo se convierte nuevamente en nada y el hombre retorne, en libertad, a su origen divino. Pero el mundo pierde su poder y sus pretensiones cuando el hombre reconoce su propio ser. Esto es «gnosis», conocimiento, saber sobre sí mismo y sobre Dios, que en el fondo es los mismo. Como el hombre está en el mundo, preso, enredado, trastornado y ciego, y puesto que duerme o está ebrio por culpa del mundo, precisa de una llamada de fuera que lo despierte y le haga volver al verdadero conocimiento de sí mismo. Hacer que esta llamada se difunda por el mundo es la tarea del revelador. El único contenido

de la llamada es este mensaje: que el hombre pertenece a Dios y que es un extranjero en el mundo. El que lleva en sí mismo esta semejanza con Dios puede oír la llamada y reconocerse a sí mismo en ella, liberándose con este reconocimiento. Todo lo demás que se dice en la gnosis sirve exclusivamente para encontrar el camino, pero no en el mundo, ya que éste no es más que un aborto trágico, una gran calamidad. Es preciso orientarse en relación con estas preguntas: ¿de dónde vengo? ¿por qué estoy aquí y cómo conseguir volver? Por eso el mensaje gnóstico habla del comienzo originario divino (teogonía), de la maraña trágica y fatal (cosmogonía) y del «camino» hacia la realidad divina del origen (escatología).

Para el historiador de las religiones esta prescripción del gnosticismo puede parecer poco satisfactoria, pues la historia de la religión quiere describir la evolución, entender las dependencias y presentar lo nuevo de forma que se pueda ver cómo se relaciona con lo antiguo. Pero la nueva visión religiosa de la gnosis no es verdaderamente algo que se deduzca de otros presupuestos. En este sentido es ocioso preguntar si la gnosis ha surgido del judaísmo o de cristianismo o del platonismo. Tampoco la manera cómo se origina la gnosis puede relacionarse con la presencia de especiales acontecimientos históricos. La radical novedad de la perspectiva gnóstica hace que ello sea imposible. Sin embargo, la cuestión general del origen de la gnosis no puede soslayarse. Sabemos que la gnosis surgió en un tiempo en el que el hombre individual había llegado a cuestionarse su identidad política y social. El problema había llegado a plantearse en términos particularmente difíciles precisamente porque instituciones sociales ya existentes como la *polis* o un estado nacional habían sido ya sancionados por la religión y por consiguiente habían adquirido teóricamente un sentido. En ese momento, sin embargo, se veían los hombres confrontados con un mundo que les resultaba extraño y que no se podía comprender dentro de los esquemas de las religiones heredadas. Se habían formulado ciertamente diversas respuestas a este problema. La Estoa había proclamado la necesidad de aprender a considerarse como ciudadano del mundo. Las nuevas religiones anunciaban a sus dioses como soberanos de todo el universo. Pero las pretensiones de soberanía de estas divinidades no coincidían con los poderes políticos a los que estaban sujetos los hombres en el imperio romano. Además, si se dirigía la vista al cielo y al mundo sideral, se sabía que el aire estaba poblado de démones, los cuales no eran propicios a los hombres necesariamente, que los planetas traían más días malos que buenos, y que los astros del zodíaco proclamaban una ley férrea, ante la que de-

bían inclinarse hasta los dioses. Esta experiencia del mundo es el presupuesto de donde parte la religión gnóstica y su mensaje. El gnosticismo, pues, no puede derivarse de nada más que de la experiencia del mundo como algo extraño y del mensaje liberador de una llamada divina gracias a la cual el hombre vuelve a reconocerse a sí mismo y a su verdadero ser.

Sobre el lenguaje del mensaje de la gnosis se pueden decir, ciertamente, cosas más concretas. Pues la discusión sobre el *origen de la gnosis* trata propiamente sobre el lenguaje en el que nos encontramos por primera vez el mensaje gnóstico dentro de la historia de las religiones conocidas. A partir del s.II d. C. a más tardar, se sabía que había escritos gnósticos de diversos autores que se consideraban a sí mismos como pertenecientes al cristianismo, y para los cuales —la mayoría de las veces aunque no siempre—Jesús era el heraldo del mensaje gnóstico. La fe gnóstica estaba en estos escritos tan estrechamente entretejida con las tradiciones y con el lenguaje cristiano que hasta hoy en día resulta difícil arrancar la mala hierba sin echar a perder el trigo. Sin embargo, en esas obras gnóstico-cristianas se encuentran también muchas cosas que no se pueden derivar sin más del lenguaje cristiano y de sus concepciones. Particularmente sorprendentes son la mitología teogónica y cosmogónica, el dualismo basado en la metafísica y la descripción mítica de la figura del «revelador».

El antiguo padre de la Iglesia, Hipólito (s. III), reprochaba a los herejes gnósticos que su dependencia de doctrinas rechazables de la filosofía griega les había conducido a concepciones heréticas. En relación con el dualismo gnóstico, Hipólito tenía razón en el sentido de que la gnosis cristiana tardía había dado de hecho a sus doctrinas un ropaje filosófico. Pero precisamente en una serie de escritos gnósticos más antiguos, el lenguaje y las especulaciones mitológicas predominan de tal manera que cualquier intento de buscar una procedencia filosófica está condenado al fracaso. Nadie discute que las concepciones mitológicas de la gnosis, en último término, se derivan del material mítico del antiguo Oriente, aunque la evolución y el contenido de estos mitos en la época helenística y romana escapa, casi por completo, a nuestro conocimiento. Los rasgos del dualismo gnóstico pueden ser de procedencia persa, pero nuestro conocimiento de la religión persa de aquella época tiene tantas lagunas que la suposición de la existencia de un mito iranio de salvación como precedente de la religión gnóstica no es más que una suposición infundada. Es más probable que en la confección de las cosmogonías gnósticas se utilizasen mitos cananeos sobre la creación, pero esta relación de dependencia apenas se puede verificar directamente. Sin

embargo, el judaísmo incluso durante la época helenística y principios del imperio romano dio muestras de haber admitido y reelaborado críticamente temas de las mitologías cananeas y orientales. Hay que preguntarse, pues, si los primeros testimonios del proceso lingüístico de la gnosis primitiva están quizá próximos al judaísmo sincretista de aquel tiempo. Esto es efectivamente lo que debió ocurrir, según parece. Unicamente se pueden esperar más aclaraciones de la investigación de los textos de Nag Hammadi recientemente encontrados (cf. *infra* § 10,1 b; § 10,5 b; § 11,2 a).

Sin embargo, es posible pergeñar en el estado actual de la investigación un esbozo del perfil de la evolución del lenguaje gnóstico con un grado considerable de certeza. Si a lo largo de esta exposición resaltamos el componente judío, debe recordarse nuevamente que no tratamos de afirmar que la gnosis «proceda» del judaísmo. La aceptación de la confesión de fe gnóstica debía suponer para un judío, siempre y en cualquier época, una ruptura radical con el Dios creador del mundo y Señor al mismo tiempo de la historia de Israel. Es imposible pues que en este sentido la gnosis proceda del judaísmo, y lo mismo ocurre en el caso del cristianismo, aunque en esta última hipótesis el creyente se encuentra en una situación mucho más difícil, pues quedaba reservado a los padres de la antigua Iglesia definir qué era propiamente el cristianismo legítimo. En los siglos I y II de nuestra era debió ser mucho más dificil todavía orientarse a través del laberinto de las alternativas cristianas. Pero, ¿se encontraba un judío creyente de aquella época realmente en una posición más ventajosa? Uno de los escritos de ese período, que se nos ha transmitido con el nombre de «*Sabiduría de Salomón*», demuestra lo contrario, ya que este libro contiene una teología gnóstica cubierta con un ropaje judío. Ciertamente el autor no dio el paso de rechazar la creación visible como un producto de poderes perversos, pero el sabio es un extraño y se ve despreciado en un mundo al que no pertenece, y en donde habita hasta que reconoce en sí mismo la voz de la sabiduría y percibe así su verdadero origen divino (cf. *supra* § 5,3 e). Pero otros llegaron ciertamente más lejos. Prescindimos ahora de que fueran o no judíos.

En todo caso, el primer libro de la Biblia pudo servir de comadrona en el nacimiento de la declaración de bancarrota de toda la creación y sobre todo de la formación del hombre, pues en ella aparecen claramente en juego elementos de la exégesis judía de la época helenística. Filón de Alejandría muestra que se había aprendido a diferenciar entre la creación propiamente dicha del hombre dentro de la esfera divina (desde el punto de vista plató-

nico, en el mundo de las ideas) y la formación del hombre terreno, que sólo es una reproducción secundaria. En Filón se encuentran pruebas del esfuerzo por intentar comprender el desarrollo del mismo mundo divino que debió preceder al nacimiento del terreno (cf. *supra* § 5,3 f). Pero al prohibirse Filón a sí mismo la utilización de especulaciones míticas y astrológicas en relación con este tema, se impuso como judío y como filósofo una limitación que en una época de renacimiento de los mitos no era vinculante para otros. Filón se guardó también de diferenciar entre el Dios altísimo y el creador del mundo de rango inferior, si bien habla de un mediador de la creación. Mas el diálogo platónico *Timeo,* en el que desempeña una importante función la figura de un dios subordinado creador del mundo, es decir, de un demiurgo, se había convertido desde hacía tiempo en libro de texto de la filosofía. Finalmente, el judaísmo de la época posterior al exilio había aprendido también a entender el discurrir del mundo y el ser del hombre en categorías de pensamiento dualista. Se trataba no solamente de un dualismo platónico a nivel popular, que se había convertido sin más en la filosofía vulgar imperante, sino de un dualismo mitológico que hablaba de la lucha entre Dios y Belial, de un ángel de la luz y otro de las tinieblas, del poder del Mal en la historia y de la omnipotencia trascendente de Dios que debía manifestarse por fin en el futuro (cf. *supra* § 5,2 b-c).

Concepciones míticas de la sabiduría, cosmogonía y astrología, dualismo e interpretación del *Génesis,* ley y apocalíptica, Dios, demiurgo, ángeles, demonio y Satán... con todo esto podía uno ponerse de acuerdo arbitraria y eclécticamente y ser, al mismo tiempo, con más o menos fortuna, israelita observante, platónico o un fanático mesiánico. Pero se necesitaba un catalizador para fundir todo esto en una visión del mundo y de la salvación, y este fue el papel que asumió el gnosticismo. Parece que entre los escritos de Nag Hammadi se han conservado varios libros que proceden de la época primitiva de la gnosis mitológica y en los que el elemento cristiano o falta por completo o no fue incorporado hasta más tarde y, por cierto, de una manera muy superficial (cf. *infra* § 10,5 b). En estas obras, por ejemplo en el *Apócrifo de Juan,* se puede observar el apetito casi insaciable a que dio lugar el nuevo descubrimiento. La nueva fórmula hace posible la incorporación de todo sin detenerse ante nada. Se embarulla uno al leerlo. Palabras y conceptos aplicados como predicados al Dios-Padre, que cualquier teólogo o filósofo razonable tiene que pesar en una balanza de precisión antes de decirlos, se acumulan en fila a un ritmo impresionante: «... el Perfecto es una grandeza mayestática, pura, inconmesurable, un Eón creador de eones,

vida dadora de vidas, bendito donador de bendiciones, conocimiento dador de conocimiento, bien dador de bienes, gracia y reconciliación dadora de gracia (...), su eón es indestructible, descansa en la paz y la calma, y está presente antes que todas las otras cosas; es la cabeza de todos los eones, el que da fortaleza a través de sus bondades (...) etc.» (*Apocr. Juan* C G II 1,4 1 ss). Pero esto sólo es un pequeño pasaje. Sigue a continuación la presentación del movimiento inabarcable en el que desembocan Dios y sus eones, con nombres orientales de dioses y de ángeles unidos a conceptos griegos (*Ennoia, Prónoia, Autogenés*): Barbelo, Armozel, Oriel, Daveithai, Pigeraadamas. Luego viene el aborto de Sabiduría: Yaldabaoth, el demiurgo, el que crea el mundo inferior según el modelo de los eones divinos. Con ello el autor ha llegado al primer versículo de la Biblia. Pero no sigue una exégesis cuidadosamente equilibrada, sino la actividad compleja del Demiurgo en la formación del hombre auxiliado por sus ayudantes; el autor utiliza una minuciosa lista anatómica y a cada una de las diversas partes del cuerpo del hombre le corresponde también un ángel, con su respectivo nombre que no se encuentra en ningún manual de historia de las religiones. Frases tomadas de los caps. 2.º y 3.º del *Génesis,* sobre cada una de las cuales Filón hubiera escrito todo un libro, quedan apostilladas sumariamente con desenfado, afirmando exactamente lo que un exegeta judío ortodoxo no podría decir en ningún caso (por ejemplo que el Poder Supremo de este mundo engendra con Eva a Elohim y a Yahvé). Todas estas afirmaciones o son simplemente insensateces, o una tansmutación increíble y genial de la tradición a través de la cual se ve inequívocamente con claridad que este mundo de la existencia terrena es una monstruosa y peligrosa creación abortiva. Es preciso saber esto para poder escuchar el mensaje que viene al final del libro: «El que escucha, tiene que levantarse del profundo sueño (...), la muerte ya no tiene más poder sobre él», «guárdate de los ángeles pobres y de los demonios del caos y de todos los que te acechan».

Estas expresiones son por supuesto sólo una de las muchas posibilidades del lenguaje gnóstico, que constituye una variante ciertamente muy próxima al lenguaje en el que el gnosticismo se expresaba al principio. Ahora bien, el tema de la «gnosis como interpretación mitológica del Génesis» se trata en los escritos gnósticos con variantes siempre nuevas. Pero existen otras muchas formas de lenguaje gnóstico, como aquellas que no ofenden a las tradiciones religiosas y filosóficas de manera tan increíble como ocurre profusamente en la gnosis mitológica. El mensaje gnóstico se prestaba a traducirse de muy diversas y asombrosas

maneras, pero en el fondo aparece siempre la postura de anarquía y el rechazo a dar un sentido —de cualquier manera como se formule— a la vida terrena. En la producción de himnos y de cánticos, la gnosis demostró ser especialmente fecunda (cf. *infra,* § 10,5 c). En estas composiciones se pasa por alto generalmente la exposición del trágico accidente de la creación. Al himno como expresión de piedad le interesa la relación del alma humana con el revelador, a través del cual ella se reencuentra a sí misma. Pero también aquí se perciben generalmente los antecedentes gnósticos. El revelador viene de otro mundo que nada tiene que ver con el terrenal. Este mundo es vencido con la redención del alma. Los dichos de Jesús se entendieron muy pronto en sentido gnóstico como llamadas del Salvador. Las sentencias apocalípticas tradicionales sirvieron para caracterizar la caducidad de todo lo terrenal. En el desarrollo posterior de las sentencias aparecen también declaraciones sobre la creación y sobre el camino que conduce a la patria celestial (cf. después el *Evangelio de Tomás* y el *Diálogo del Salvador,* § 10,1 b). En el judeocristianismo la gnosis se valió del lenguaje y de la tradición interpretativa de la ley, ocupándose así de la cuestión de la dimensión cosmológica de la ley judía y de la diferencia entre las perícopas verdaderas (que proceden del Revelador celestial que apareció bajo la figura de Moisés) y las falsas (cf. *infra* § 10,4 c). En los testimonios llegados a nosotros se intenta insistentemente reconciliar las concepciones gnósticas con las correspondientes tradiciones cristianas. Sobre esto volveremos a hablar.

2) *Escritos Herméticos.*—Existen también una serie de escritos, conservados generalmente en griego, que intentan poner de acuerdo la gnosis y la filosofía. Se trata del llamado *Corpus Hermeticum.* Comprende más de dos docenas de escritos en los que se presenta como portavoz el dios griego Hermes. Pero esta divinidad no es sólo el mensajero divino, sino el revelador, el padre, la razón divina personificada (*nous*) y sobre todo el mistagogo, Hermes el tres veces grande (*Trismégistos*). La mayoría de estos escritos (tratados) proceden probablemente del s. II d. C. Hay que suponer la existencia de diversos autores cuya postura religiosa y filosófica no siempre era la misma. Pero todos los tratados tienen en común la defensa de una filosofía de la religión sincretista y pagana que se ofrece como revelación que puede ser enseñada. Algunos tratados propagan una gnosis filosófica en varios libros (sobre todo el I, *Poimandres;* y el XXIII, *Kore Kosmou;* también entre los escritos de Nag Hammadi hay dos tratados herméticos: C G VI 6 y 8), o la confrontación con el gnosticismo en pro de una religiosidad filosófica ecléctica, caracterizada por un dualismo mo-

derado o una visión panteísta del universo. Tienen gran importancia las declaraciones mitológicas sobre el origen del mundo ya a través de un acto de creación, como proceso físico, o también como producto de diversas emanaciones. Se añaden casi siempre y, a veces, con prolijidad, especulaciones astrológicas. Muchos conceptos religiosos proceden de los más diversos ámbitos de las religiones griegas. Pero también se reconocen elementos judíos (por ejemplo en el relato de la creación de *Poimandres*), así como influencias egipcias (a Hermes se le identifica con el dios egipcio Tot).

Parece bastante seguro que el *Corpus Hermeticum* presupone una gnosis pagana, pero no bajo la forma de una doctrina filosófica, sino como mensaje de redención de grupos religiosos organizados como asociaciones mistéricas. En efecto, en estos escritos no se argumenta simplemente desde el punto de vista filosófico, como se esperaría de la obra de una escuela filosófica, ni la forma de diálogo es un simple medio estilístico literario. El diálogo refleja más bien enseñanzas, en las que el mistagogo inicia en los secretos de misterio, y el iniciando aprende las convenientes preguntas y respuestas. De este contexto vital proceden los muchos himnos, doxologías, oraciones y proclamaciones estereotipadas de la revelación de estos escritos. Lo que aparece como meditación filosófica es, a menudo, exégesis de tradiciones religiosas. En su forma actual estos escritos no pretenden ser ciertamente manuales litúrgicos, sino más bien «misterios para ser leídos» que aspiran también a contribuir a la discusión filosófica. ¿Existía, pues, realmente una religión mistérica gnósticopagana, independiente del cristianismo? La investigación tradicional ha rechazado generalmente, en los estudios sobre el hermetismo, esta conclusión. Pero el estudio de los textos gnósticos encontrados recientemente aconsejaría la posibilidad de una respuesta positiva a esta cuestión.

6. PALESTINA Y EL JUDAÍSMO EN LA ÉPOCA IMPERIAL

Para 6.6

E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule* (SJLA 20), Leiden: Brill, 1976;

S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews* (vol. 2), N. York: Columbia University, [2]1966;

F. M. Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe* (vol. 1), Paris: Gabalda, 1952;

S. Sandmel, *The First Christian Century in Judaism and Christianity: Certainties and Uncertainties*, New York: Oxford University, 1969;

J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid: Cristiandad, 1979;

M. Avi-Yonah y Z. Baras (eds.), *The Herodian Period* (The World History of the Jewish People 1,7), New Brunswisck, NJ: Rutgers University, 1975;

M. Smith, «*Palestinian Judaism in the First Century*», en M. Davis (ed.), *Israel: Its Role in Civilization*, New York: Harper, 1955, 67-81;

D. M. Rhoads, *Israel in Revolution: 6-74 C.E.: A Political History Based on the Writtings of Josephus*, Philadelphia: Fortress, 1976.

a) *Herodes el Grande*

Para 6.6 a
S Perowne, *The Life and Times of Herod the Great,* London: Hodder y Stoughton, 1956;
M. Grant, *Herod the Great,* New York: American Heritage, 1971;
W. Otto, *Herodes,* Stuttgart: Metzler, 1913;
A. Shalit, *Konig Herodes Der Mann und sein Werk,* Berlin: De Gruyter, 1969;
A. H. M. Jones, *The Herods of Judaea,* Oxford: Clarendon, ²1967.

En el año 63 a. C. Pompeyo penetró en el templo en un sábado, después de un asedio de tres meses (cf. *supra* § 5,1 d). Hircano fue entronizado de nuevo como sumo sacerdote con todos sus derechos, pero debía responder ante los romanos del desempeño de su cargo. Su hermano Aristóbulo, cuyos derechos no fueron reconocidos por Pompeyo, fue llevado oficialmente a Roma para ser expuesto en el triunfo de Pompeyo. Más tarde consiguió ciertamente huir a Judea, pero pronto fue capturado de nuevo y los pompeyanos le envenenaron el 49 a. C., porque estaba considerado como partidario de César. Su hijo Alejandro fue decapitado (era el padre de Mariamne, la futura mujer de Herodes). Sólo escapó su otro hijo Antígono.

Cuando César, después de la batalla de Farsalia persiguió a Pompeyo por Egipto, se apartaron de éste muchas ciudades y países que hasta entonces le habían apoyado. Entre los que se apresuraron a ir a Egipto para auxiliar a César —éste después del asesinato de Pompeyo se vio implicado en serias dificultades— estaba también Hircano. Su hábil ministro idumeo Antípatro envió tropas a Egipto que debían prestar a César valiosos servicios. Hircano influyó en la poderosa comunidad judía de Alejandría y la movió a favorecer al nuevo soberano. Al año siguiente Antígono, el hijo superviviente de Aristóbulo, apareció también en Siria ante César para hacer valer sus derechos a la soberanía de Palestina y al puesto de sumo sacerdote de Jerusalén. Pero César pareció no fiarse de él, sino que confió más bien en Antípatro, que le había prestado tan valiosos servicios en Egipto; lo hizo ciudadano romano y le otorgó el rango de procurador romano de Judea. Hircano fue confirmado como sumo sacerdote y nombrado etnarca. El territorio de Judea se hizo más grande, fue declarado estado aliado y liberado de determinados impuestos. Las murallas de Jerusalén pudieron ser construidas nuevamente. Antípatro reorganizó la administración del país y nombró a su hijo Fasael gobernador (estratega) de Judea y de Perea y a su hijo Herodes, estratega de Galilea.

El año del asesinato de César (44 a. C.) la habilidad política de Antípatro sufrió una nueva prueba. Los asesinos de César, Bruto

y Casio, que intentaban organizar en Oriente un nuevo ejército, pidieron su apoyo y fueron recibidos con los brazos abiertos. Pero el expolio del país para reunir dinero para el ejército de Casio aumentó el descontento en la región. Antípatro fue envenenado víctima de una conjuración. Cuando Antígono cayó a continuación sobre Galilea, fue derrotado por Herodes, el hijo de Antípatro. Pero también les llegó la hora, en el año 42 a. C., a los asesinos de César y Herodes tuvo que llegar a un acuerdo con Marco Antonio, el nuevo soberano de Oriente, cosa que llevó a cabo a pesar de la resistencia de la comunidad de Jerusalén. Sin embargo, tan pronto como Marco Antonio había abandonado Siria y permanecía en Egipto, cayeron los partos sobre Siria y Antígono consiguió, con su ayuda, conquistar Palestina. Hircano y Fasael fueron víctimas de un engaño de los partos cayendo en sus manos. Fasael se suicidó cuando los partos le iban a entregar a Antígono. Este hizo cortar las orejas a su tío Hircano, el sumo sacerdote, lo que le impedía ejercer su puesto de sumo sacerdote. Herodes había adivinado la traición de los partos y se libró de ella; tuvo sin embargo que huir, una vez que había puesto a salvo a su familia en la fortaleza de Masada en el Mar Muerto.

Antígono renovó en Palestina la soberanía macabeo-asmonea e hizo acuñar moneda en la que era proclamado en hebreo con el título de «Sumo sacerdote Matatías» y en griego como «Rey Antígono». No pasó sin embargo mucho tiempo hasta que los romanos procedieron contra la soberanía parta en Siria. Herodes había marchado a Roma y había conseguido el apoyo de los triunviros. El senado le nombró a continuación rey de Judea, pudiendo iniciar su soberanía en Israel cuando los romanos expulsaron a los partos de Siria. Jerusalén fue conquistada y Antígono muerto, con lo que Herodes quedó como dueño del país. Sin embargo, el conflicto entre Octavio y Marco Antonio hizo peligrar de nuevo la posición de Herodes, pues éste había sido favorito de Marco Antonio. Después de la batalla de Accio, Marco Antonio huyó a Egipto donde encontró la muerte. Herodes, en una estratagema política hábil e impresionante, se dirigió a Rodas donde se encontraba Octavio y puso su corona real a los pies del vencedor. Octavio aceptó el gesto y volvió a poner a Herodes como rey de Judea con todos sus derechos, añadiendo un año más tarde (30 a. C.) a su reino la franja costera palestina, Samaría y Jericó. Herodes obtuvo además en una ocasión posterior los territorios del norte y del este del mar de Galilea. Hasta su muerte, en el año 4. a C., permaneció como soberano absoluto sobre el país, y rigió, como fiel vasallo de Augusto, los destinos de esa región. La lealtad de Herodes a Augusto y a Roma era real.

HERODIANOS, PREFECTOS Y PROCURADORES

63 a. C.	Pompeyo entra en el templo de Jerusalén
63-40	Hircano, sumo sacerdote, luego etnarca
40-38	Antígono, sumo sacerdote y rey
38-4	Herodes el Grande

	Judea		*Galilea*
4 a.C.-6 d.C	Arquelao	4 a.C.-39 d.C.	Antipas, tetrarca
6-41 d.C.	Prefectos:		
6-9	Coponio		
9-12	Ambíbulo		
12-15	Annio Rufo		
15-26	Valerio Grato		
26-36	Poncio Pilato		
36-37	Marcelo	39-41	Agripa I

	Palestina
41-44	Agripa 1.º, rey
44-46	Procuradores.
44-46	Fado
46-48	Tiberio Alejandro
48-52	Cumano
53-58	Félix
58-62	Festo
62-64	Albino
64-66	Gesio Floro
60-70(73)	Guerra Judía

Esto se vio sobre todo en la política interior de Herodes, el cual no volvió, como poco antes Antígono, a los antiguos ideales de la soberanía asmonea, sino que imitó, más bien, las metas de la política pacifista de Augusto. En el este, Roma favoreció las ciudades griegas, las reconstruyó y les concedió múltiples privilegios. Lo mismo hizo Herodes en su pequeño reino. En el emplazamiento de la antigua capital del norte, Samaría, vuelta a fundar por Alejandro, pero destruida por los asmoneos, Herodes fundó una magnífica ciudad a la que la llamó, en honor de Augusto, «Sebaste» y que vivió entonces su máximo esplendor. En la costa palestina fundó también otra ciudad enteramente nueva, construida totalmente según el estilo helenístico y que se convirtió en una importante ciudad portuaria, siendo más tarde sede del gobernador romano. También recibió su nombre en honor de Augusto: Cesarea. Además fueron refundadas o renovadas toda una serie de ciudades. Su actividad constructora se dirigió, en segundo término, a la erección o fortificación de baluartes en la

frontera oriental del país, entre éstas el fuerte de Masada en el Mar Muerto. Finalmente, Herodes empleó grandes sumas de dinero en obras dentro de Jerusalén. En primer lugar, en la reconstrucción del templo. Se aumentaron sus cimientos (el famoso muro de las lamentaciones pertenece a los cimientos herodianos) y el templo fue reconstruido por completo. La atención de Herodes se dirigió también, además, a otros lugares santos de Israel, como el santuario de Abraham en Mamré, aunque también favoreció el culto pagano en el país (al santuario de Pan en las fuentes del Jordán se añadió un templo para el culto al emperador).

Esta profusa actividad arquitectónica no sólo demuestra que Herodes tenía la habilidad de obtener grandes cantidades de dinero de su país, sino también que durante su soberanía se había conseguido un bienestar desacostumbrado y una gran prosperidad económica. Después de muchos años de guerras y disturbios, reinaba la paz en el país y todos sus habitantes gozaban de las bendiciones de la nueva época. Sin embargo, jamás consiguió Herodes reconciliarse con el pueblo judío. El espledor y la crueldad de su reinado se combinaron para hacerle aparecer como un déspota. Aunque favoreció eficazmente las instituciones de la religión judía, jamás se olvidó de que era un idumeo (su pueblo había sido convertido al judaísmo a la fuerza por los asmoneos) y que su reino se basaba en el favor de los romanos cuya soberanía extranjera continuaba siendo odiada por el pueblo judío. Ni los fariseos ni los saduceos parecieron apoyarle, si bien tenían que plegarse a él. Las tragedias de la historia familiar de Herodes pudieron contribuir, además, a su mala fama. Hizo ejecutar a su segunda mujer, la asmonea Mariamne, porque recayó sobre ella la sospecha de haber participado en un compló contra él. Herodes mató también al antiguo sumo sacerdote Hircano, el último asmoneo, a la edad de ochenta años. Al final de su reinado mandó ejecutar también a los hijos de su matrimonio con Mariamne, Alejandro y Aristóbulo (7 a. C.) y, poco antes de su muerte, a su hijo mayor Antípatro (4 a. C.). No es, pues, de maravillar que pasara al recuerdo de la posteridad como el asesino de los inocentes de Belén (Mt 2, 16-18). Después de su muerte, y por primera vez desde hacía varios decenios, estallaron en Palestina disturbios, mientras los diferentes partidos negociaban en Roma sobre su sucesión. Varo, que por aquel tiempo era legado de Siria, tuvo que marchar con su ejército a Palestina para sofocar la rebelión. Fueron destruidas una serie de ciudades y muertos más de dos mil cabecillas.

b) *Palestina bajo los hijos de Herodes*

Para 6.6 b
S. Perowne, *The Later Herods*, London· Hodder y Stoughton, 1958;
H. W Hoehner, *Herod Antipas*, Cambridge Cambridge University, 1972.

Herodes el Grande, a su muerte, había dejado testamentariamente el país a sus hijos Arquelao, Antipas y Filipo. Una delegación de judíos intentó convencer a Augusto para que no continuara la odiada dinastía de Herodes. Pero Augusto decidió reconocer el testamento de su viejo amigo y fiel vasallo. *Arquelao* obtuvo Judea, Samaría e Idumea, o sea aproximadamente la mitad del territorio sobre el que su padre había reinado. Primeramente le fue otorgado el título de «etnarca» con la promesa de hacerle rey si su gobierno transcurría positivamente. No sucedió así, y Arquelao fue depuesto en el año 6 d. C. y exiliado a Viena, en las Galias. Arquelao era el rey a quien José temía cuando volvió de Egipto y por eso marchó a Nazaret en Galilea (Mt 2, 22), en donde regía, a su vez, otro hijo de Herodes.

Antipas fue nombrado «tetrarca» de Galilea y Perea, sobre las que reinó desde el año 4 a. C. hasta el 39 d. C. Fue hijo fiel de su padre, taimado y cruel, pero también amigo del boato, aunque sin verdadera grandeza. Continuó la actividad constructora de su padre. En Galilea amplió primeramente su capital, Séforis —a pocos kilómetros de Nazaret—, luego, hacia el año 20 d. C., fundó una nueva capital a orillas del mar de Galilea, a la que llamó Tiberíades, en honor del emperador. La ciudad tenía una población en gran parte pagana, y parece que Jesús nunca fue allí. Sin embargo, en el s. II d. C., Tiberíades se convirtió en la metrópoli del judaísmo rabínico. Antipas es el «Herodes» mencionado por Lc 3,1 como tetrarca de Galilea, y al que Jesús calificó como «este zorro» (Lc 13,32). Aparece, además, en Lc 23, 6-16 como el soberano de la región, a quien Pilato envió a Jesús para interrogarle. Finalmente, Antipas ha pasado al recuerdo de la posteridad, a través de los evangelios y de Josefo (*Ant.* 18, 116-119), como el asesino de Juan el Bautista. Antipas había estado casado primeramente con una princesa nabatea, que se separó de él cuando se enteró de que Antipas tenía la intención de casarse con su sobrina Herodías (la hermana del futuro rey Agripa I, nieta de Herodes el Grande y de Mariamne), que hasta entonces era mujer de su hermano Herodes (Mc 6, 14-19 la llama erróneamente mujer de su hermano Filipo, el tetrarca de Traconítide; manuscritos posteriores de los evangelios intentan corregir este error). Juan el Bautista había atacado públicamente al tetrarca por este escándalo, lo cual le costó la cabeza. Según el relato de Josefo, estos sucesos

hicieron perder a Antipas su reino, pues el incidente empeoró las relaciones ya tensas con el reino vecino de los nabateos. En una guerra que volvió a surgir por diferencias fronterizas, Antipas fue derrotado tan terriblemente por el rey de los nabateos, Aretas (el mismo del que huyó Pablo de Damasco: 2 Cor 11,32), que tuvo que intervenir en su ayuda el legado sirio, Vitelio. La relación de Antipas con Roma debió empeorar por esta razón tanto que en el año 39 d. C. fue desterrado por Calígula a Lyon en las Galias, después de haber viajado a Roma para conseguir el título de rey. Es probable que su sobrino Agripa no fuese del todo inocente de las acusaciones que se hicieron contra Antipas. En todo caso, a Agripa se le concedió el territorio de la tetrarquía de su tío (cf. *infra* § 6,6 d).

El tercer sucesor de Herodes, *Filipo,* fue tetrarca de las regiones del este y del norte del mar de Galilea (Traconítide, Gaulanítide y Auranítide) Se hizo construir una residencia en la falda del monte Hermón, a la que llamó «Cesarea», en honor de Augusto y que, a diferencia de la Cesarea marítima del Mediterráneo, era conocida como Cesárea de Filipo (cf. Mc 8,27 ss, la llamada confesión de Pedro en Cesarea de Filipo). Filipo convirtió también en una ciudad al pueblo de Betsaida en la confluencia norte del Jordán en el mar de Galilea, que se menciona varias veces en los evangelios, y la llamó «Julia» por la hija de Augusto. No se sabe gran cosa sobre el reinado de Filipo. Parece que fue un príncipe vasallo, justiciero y razonable. Su mujer fue su sobrina nieta Salomé, hija de Herodías, la que en otro tiempo pidió, al parecer, la cabeza del Bautista en la corte de Antipas. Filipo murió sin hijos en el año 34 d. C.

c) *Judea bajo administración romana*

Después de que Arquelao fuera depuesto, Augusto puso la administración de Judea, Samaría e Idumea bajo un procurador (cf. *supra* § 6,3 a), responsable directamente ante él aunque en cuestiones militares dependiera del legado de Siria. Este legado era, además, el más alto funcionario de la administración romana para la franja costera de Palestina, desde Jamnia hasta Gaza, y para la Decápolis. Quirinio (= Kyrenio: Lc 2,2) fue nombrado nuevo legado de Siria, y Coponio, procurador de Judea. Como Judea había quedado por primera vez bajo la administración directa de Roma, las autoridades llevaron a cabo un *census* (en griego απογραφή), es decir, una relación para las listas de impuestos. Lucas utiliza esta noticia para proporcionar un motivo al viaje de los padres de Jesús a Belén de Judea, lo cual era una combinación

completamente improbable, pues Nazaret de Galilea no pertenecía a la jurisdicción directa de la administración romana. Este censo (6 d. C.) provocó levantamientos instigados por un grupo radical judío, aunque no nos consta la identidad de este movimiento de resistencia. No se puede demostrar que se tratase de los «zelotes», pues Josefo aplica este concepto sólo a los terroristas encabezados por Juan de Giscala al estallar la guerra judía. La sede del gobierno del nuevo procurador fue Cesarea (Marítima). Sólo en las grandes fiestas permanecía en Jerusalén, porque entonces se concentraban allí grandes masas de gente. Para garantizar la tranquilidad de la ciudad, se colocó una fuerte guarnición permanente en la torre Antonia próxima al templo. También estaban en manos de los romanos las otras fortificaciones de la región.

Todo el país fue dividido en 11 toparquías al frente de cada una de las cuales había un sanedrín (*synedrion*) local judío con jurisdicción judicial para todos los casos de menor entidad. Los asuntos más importantes debían dilucidarse ante el sanedrín judío de Jerusalén, cuya jurisdicción judicial, sin embargo, se hallaba también recortada. Las acusaciones que daban lugar a la pena capital se presentaban siempre ante el tribunal del procurador. Este era también responsable de la recaudación de los impuestos y llevaba a cabo esta tarea a través de empleados a sueldo en colaboración con el sanedrín local. Los impuestos indirectos y derechos aduaneros se ponían en manos de arrendatarios de impuestos (publicanos), como era entonces habitual. Esta institución dio repetidas veces motivo de quejas y disturbios. Estos arrendatarios que colaboraban voluntariamente con los romanos enriqueciéndose así con frecuencia, no tenían en Judea buena fama, al igual que ocurría en otras partes. Son los despreciados publicanos de los evangelios. El sumo sacerdote era nombrado por el procurador, quien, por lo demás, respetaba el culto del templo, los servicios religiosos públicos y las peculiaridades de la observancia judía a la ley y evitaba, en lo posible, inmiscuirse. Los soldados romanos tenían además instrucciones de no llevar a Jerusalén sus estandartes, para evitar ofensas a la sensibilidad judía.

Los dos primeros decenios de la administración romana parece que transcurrieron sin roces y hasta el año 26 d. C. no surgieron grandes conflictos en el país. En el año 26 fue nombrado *Poncio Pilato* quinto prefecto de Judea (el título *praefectus,* no *procurator,* ha aparecido atestiguado para Pilato en una inscripción hallada en Cesarea). Bajo su administración se acumularon las dificultades y los incidentes. Introdujo en Jerusalén los estandartes

romanos, pero tuvo que retirarlos debido a las protestas públicas. Los alborotos surgieron cuando comenzó la construcción de un gran viaducto para mejorar el abastecimiento de agua de Jerusalén. Pilato procedió sin consideración contra los cabecillas. Del incidente relatado en Lc 13,1 se desprende que no se arredraba de que sus soldados llevasen a cabo ejecuciones sobre el terreno. Tampoco vaciló en el caso de Jesús al juzgar y ejecutar sumariamente a un agitador potencial. Cuando Pilato, en el año 36 d. C., procedió brutal e inconsiderablemente contra un movimiento religioso fanático de Samaría, el legado sirio Vitelio recomendó su destitución. Tuvo que rendir cuentas en Roma sobre el desempeño de su cargo y fue probablemente obligado a quitarse la vida (36 d. C.).

d) *Agripa I y Agripa II*

Cuando Calígula llegó a emperador en el año 37 d. C., una de sus primeras actuaciones oficiales consistió en conceder a su amigo Agripa, nieto de Herodes y de Mariamne, la tetrarquía de Abilene (un pequeño país al norte de las fuentes del Jordán) y la antigua soberanía del tetrarca Filipo, que tres años antes había quedado vacante. Dos años más tarde, Antipas fue depuesto de su tetrarquía y Agripa, que había intrigado probablemente para su destitución, fue nombrado su sucesor. En el mismo año Calígula había dado la orden de que su estatua fuese puesta en el templo de Jerusalén. En el año 40/41 d. C., el legado sirio Petronio se trasladó a Palestina para urgir el cumplimiento de esta disposición del emperador, pero se retiró después de ver que la ejecución de la orden podía provocar una rebelión. Antes de que Petronio y Agripa intentaran conjuntamente mover al emperador a retirar este mandato descabellado fue éste asesinado (cf. *supra* § 6,2 a). Agripa desempeñó un importante papel en la elevación al trono de Claudio, quien demostró su agradecimiento haciendo, al hasta entonces tetrarca de Galilea, rey sobre la totalidad del reino antiguo de su padre Herodes el Grande.

Del año 41 al 44, Agripa I fue, por la gracia de Roma, soberano de todo el territorio del antiguo Israel. A diferencia de Herodes y de sus hijos, disfrutó del aprecio de los círculos dirigentes del pueblo, quizá también porque, a través de su abuela Mariamne, era un descendiente legítimo de la antigua casa asmonea. En Jerusalén el rey se tomaba todo el empeño por aparecer como un judío piadoso y observante de la ley. favorecía, en la medida de sus fuerzas, la religión judía y procedió contra los enemigos de la fe, de acuerdo con la voluntad de los dirigentes religiosos de Jeru-

salén. Por Hech 12, 1 ss nos enteramos de que el apóstol Santiago, el hijo del Zebedeo, fue ejecutado por él. En su capital política Cesarea, Agripa desempeñaba, por otra parte, el papel de pequeño rey oriental. El legado sirio dio al traste con un encuentro entre los otros reyes de Siria que eran vasallos romanos, porque parecía tratarse de una conjuración. También impidió el legado sirio el intento de Agripa de dotar a Jerusalén de una tercera muralla de circunvalación. De hecho no sabemos qué planes tenía Agripa realmente, pues murió inesperadamente en el año 44 d. C. a consecuencia de una enfermedad.

Agripa dejó un hijo menor de edad, de su mismo nombre, al que sin embargo no se le concedieron los derechos de su padre, una vez declarada su mayoría de edad, sino que se le dio, en el año 50 d. C., Calcis, un pequeño principado al norte del valle que hay entre las cordilleras del Líbano y Antilíbano. En el año 53 pudo cambiar Calcis por la antigua tetrarquía de Filipo y además por Abilene, obteniendo más adelante parte de Galilea y Tiberíades. Aparte de eso, fue encargado de la inspección del templo de Jerusalén. Este *segundo Agripa* permaneció como soberano hasta el año 100. No participó en la guerra judía sino que mantuvo su lealtad a los romanos. Agripa II no tuvo ninguna importancia política. El autor de los *Hechos de los apóstoles* lo rememora como el rey Agripa que visitó al procurador romano Festo durante el interrogotario de Pablo, y el que admitió que el apóstol casi le persuadió a convertirse al cristianismo (Hech 25 y 26, cf. 26,28). Agripa se encontraba entonces en compañía de su hermana Berenice, que había sido antes mujer de su tío, de la que se rumoreaba que tenía relaciones incentuosas con su hermano y que más tarde había de ser la amante del futuro emperador Tito.

e) *Palestina hasta la caída de Jerusalén*

Para 6 6 e

D M Rhoads, *Israel in Revolution 6 74 C E*, Philadelphia Fortress, 1976;

M Hengel, *Die Zeloten Untersuchungen zur judischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70n Chr* (AGSU 1), Leiden Brill, ²1976

Después de la muerte del rey Agripa I, los romanos reorganizaron toda Palestina como una provincia romana e intentaron afianzar su control sobre ese inquieto país. Es difícil precisar en qué medida lo consiguieron porque nuestra fuente principal sobre los acontecimientos de esta época son los escritos del historiador judío Josefo, que intenta demostrar que los desaciertos de una administración romana ineficaz ocasionaron la caída de su pueblo. Tenemos, pues, pocas noticias sobre aquellos períodos

en los que dominaba la calma dentro de la administración. Pero en cuanto a los años que precedieron inmediatamente al estallido de la guerra, parece, en verdad, que la afirmación de Josefo tenía razón.

El primer procurador de este período fue *Fado* (44-46 d. C.) que con ayuda del legado sirio Casio Longino sofocó, al comienzo de su cargo, pequeñas rebeliones, obligando a los judíos a devolver las vestiduras del sumo sacerdote, que durante el reinado de Agripa I habían estado en sus manos (más adelante fueron puestas al cuidado de Agripa II). En la época de Fado ocurrió también probablemente la rebelión de Teudas, que los *Hechos de los apóstoles* sitúan equivocadamente en la época anterior al levantamiento del galileo Judas (6 d. C., Hech 5,36). Teudas, cabecilla de un movimiento profético-mesiánico, fue ejecutado. A Fado siguió del 46 al 48 *Tiberio Alejandro,* vástago de una rica familia judía de Alejandría y sobrino de Filón (más tarde fue pretor de Egipto, cf. *supra* § 5,3 f). Después de él fue procurador *Cumano* (48 d. C.).

En el año 51 un peregrino de Jerusalén, que se atrevió a pasar por Samaría, fue muerto por los samaritanos. Los dirigentes Judíos de Jerusalén pidieron al procurador Cumano un castigo severo de los culpables. Al no proceder Cumano en consecuencia, los mismos judíos emprendieron una expedición de castigo a Samaría en la que quemaron varios pueblos y sometieron a sus habitantes. A continuación intervino Cumano procediendo entonces contra los nuevos agitadores, los judíos. Esto motivó, sin embargo, la intervención del legado sirio Cuadrato, que tenía miedo de que se propagara el conflicto. Este cortó por lo sano enviando con presteza a Roma a todos los encartados: a Cumano, a los dirigentes de los judíos y a los de los samaritanos para que defendieran su causa y allanaran así sus diferencias. Las negociaciones pertinentes tuvieron lugar en Roma durante el verano y el otoño del año 52. Como conclusión, coincidieron el sumo sacerdote Jonatán y el poderoso secretario imperial para la administración, Palas, en que los judíos no debían ser castigados si solicitaban al emperador que enviara a *Félix*, un liberto hermano de Palas, como procurador de Palestina. Este había de ser un paso funesto. Sólo gracias al patrocinio de Palas y a su encumbrada posición pudo suceder que a un incapaz, que había sido antes esclavo, le fuese confiado el puesto de procurador, reservado siempre a miembros del orden ecuestre. Sólo durante el tiempo que Palas pudo mantener su cargo en la casa del emperador estuvo también asegurado para Félix el puesto de gobernador.

Dado que Félix no fue nombrado probablemente hasta el otoño, apenas pudo ocupar su cargo antes de la primavera del 53 d. C. Los años de su administración estuvieron repletos de disturbios y, por cierto, muchos debidos a su incompetencia. Durante estos años aparecieron por primera vez los sicarios, es decir, agitadores que llevaban un puñal (*sicca*) debajo de sus ropas y aprovechaban cualquier oportunidad para asesinar a la gente sospechosa de colaborar con Roma. Félix reprimió cruelmente un levantamiento religioso de una multitud que se encaminó al desierto para esperar allí la venida del Mesías, así como otra insurrección dirigida por un «profecta egipcio». Entre los muchos desórdenes, en cuya represión colaboraban las autoridades judías con el procurador, se contaba también un tumulto en el templo de Jerusalén, al que había dado lugar Pablo cuando fue reconocido dentro de él y se le reprochó haber introducido en el santuario a alguien que no era judío. También intervino en este caso el procurador e hizo encarcelar a Pablo (cf. *infra* § 9,4 b y c).

La fecha final de la procuraduría de Félix es problemática. Con ello queda en la incertidumbre un dato importante de la cronología de Pablo. Los *Hechos de los apóstoles* (24,27) hablan de un período de dos años después de los cuales Félix fue sustituido por Festo, entendiendo que este lapso de tiempo fue la duración del encarcelamiento de Pablo en Cesarea. Consecuentemente se puede localizar la cautividad de Pablo en los últimos años del sexto decenio, o sea, aproximadamente del 58 al 60 d. C. Esta hipótesis parece confirmarse indirectamente en Josefo, quien no informa prácticamente nada sobre el período de Festo, el cual murió como procurador en el año 62 d. C.; es decir, que habría estado sólo unos pocos años en el puesto. Diversos investigadores han querido igualar los dos años de Hech 24, 27 con la duración del cargo de Félix. Pero en la fuente de Lucas este período no tiene nada que ver con la prisión de Pablo. En relación con esta hipótesis cabe remitirse también a la noticia de Josefo de que las autoridades judías habían acusado a Félix ante Nerón, y que aquel se había salvado gracias a la intervención de su hermano Palas, que entonces gozaba de una buena posición ante el emperador (*Ant.* 20,182). Si se une esta noticia con la referencia de Tácito (*Ann.* 13.15) de la que se deduce que Palas cayó en desgracia poco antes del asesinato de Británico, en diciembre del 55 a. C., habría que situar entonces la recomendación de Palas en favor de su hermano Félix, y con ello también la destitución de éste a más tardar en otoño de ese año. Félix habría sido, pues, procurador del 53 al 55 d. C., y Pablo habría sido encarcelado ya en el verano del año 55 en la época de Félix y poco después habría sido enviado a

Roma por su sucesor Festo, para que se dictara sentencia sobre su caso. La combinación de todos estos datos parece una hipótesis muy ingeniosa, pero las dificultades que de ahí se derivan para la cronología de Pablo son, sin embargo, grandes (cf. *infra* § 9,1 c, § 9,3 b-c y § 9,4 b-c). Ahora bien, Palas, inmensamente rico, no debió perder seguramente, después de su caída, todo tipo de influencia, de forma que es perfectamente posible una recomendación en favor de su hermano en una época más tardía. Palas no fue condenado a muerte por Nerón hasta el año 62. Aunque debemos deducir, como se mostrará después, de la cronología interna de la misión paulina una fecha algo posterior para la prisión de Pablo en Jerusalén, no por eso se debe estimar la duración de la procuraduría de *Festo* como un período demasiado corto. Lo mejor es colocarla entre los años 58 y 62. Burro, que era persona competente, ocupaba todavía al final del sexto decenio un puesto influyente en Roma y no se puede considerar como improbable para aquellos años de la época del gobierno de Nerón el nombramiento de un gobernador capaz para la inquieta provincia de Palestina. El hecho de que Festo fuese un administrador brillante y eficaz habría sido la razón del silencio de Josefo sobre los años de su procuraduría.

Dado que Festo debió morir en el año 62 mientras ocupaba su cargo, surgió un período de vacancia que fue aprovechado por los dirigentes de la comunidad judía para quitar de en medio a la gente incómoda. El derecho de imponer la pena capital no competía al sanedrín judío y, por lo que sabemos, tales penas jamás fueron dictadas por ese tribunal ni siquiera en el caso de Jesús de Nazaret, que fue condenado por las autoridades romanas. El martirio de Esteban constituye, evidentemente, una excepción (cf. *infra* § 8,3 b), aunque en este caso se trató más bien de un acto de linchamiento, no de una condenación legal a través de las autoridades judías. El segundo caso dudoso es la ejecución del hermano del Señor, Santiago, aunque éste fue ejecutado en la época de la vacancia, después de la muerte del procurador Festo. Quizá fue este acontecimiento el que decidió a la comunidad cristiana de Jerusalén a emigrar a Pela. Esta era una ciudad de la Decápolis que se hallaba bajo la administración directa del legado sirio, mientras la parte restante de la Jordania nordoriental estaba bajo la jurisdicción de Agripa II.

El procurador Albino, nombrado por Roma como sucesor de Festo, ocupó su cargo del 62 al 64. Según el informe de Josefo, era un idividuo increíblemente corrompido. Su sucesor Gesio Floro parece que fue todavía peor (64-66). Su incapacidad creó una situación que dio a los elementos antirromanos ocasión suficiente

para aumentar más la agitación y para encaminarse conscientemente hacia la guerra contra Roma. Las polémicas entre la población judía y la griega de Cesarea abrieron las hostilidades, en el año 66, de la *guerra judía.* ¿No quiso intervenir el procurador o no supo simplemente lo que había que hacer? En realidad se trataba de un conflicto que, con algo de buena voluntad, se podía haber soslayado sin más. Debido a la edificación de un solar próximo a una sinagoga, se cerró a ésta una parte de la entrada. Es completamente incomprensible por qué Gesio Floro, en vista de la situación ya muy tensa, se dirigió poco después a Jerusalén y echó mano del tesoro del templo. Cuando protestó la población de Jerusalén, dio permiso a sus soldados para saquear la ciudad. Pero ante la cólera del pueblo tuvo que ceder y retirarse a Cesarea. Con ello la rebelión abierta parecía inevitable; Josefo presenta estos acontecimientos de tal manera que el lector queda convencido de que única y exclusivamente la increíble locura y brutalidad del procurador romano cargaba con la culpa de la ruptura de las hostilidades.

No cabe duda alguna que Josefo señaló en este suceso un factor esencial que dio lugar al nacimiento de la guerra. En los últimos años de Nerón, el aparato burocrático de Roma, que en otros tiempos funcionaba bastante bien, estaba de hecho muy deteriorado. Gentes ineptas e indignas habían ocupado puestos de responsabilidad y, por otra parte, había dejado prácticamente de existir la supervisión y el control del emperador y de sus más estrechos colaboradores. En este sentido el comportamiento del procurador Gesio Floro era un típico producto de la época neroniana tardía. Sin embargo, resulta necesario considerar también otras razones que existían por parte judía para desencadenar una guerra. Las múltiples agitaciones de tono mesiánico, entre las que también se contaba la actividad de Jesús, demuestran que las esperanzas escatológicas no estaban muertas en modo alguno, sino que ejercían una gran influencia en amplios círculos de la población. Aunque en muchos de estos movimientos estuvieran involucrados, en primer término, las capas más bajas del pueblo, más rápidamente dispuestas a seguir la llamada de un profeta mesiánico, parece, sin embargo, que al comienzo de la guerra judía se apoderó también de la generación joven de la clase alta una ideología radical político-escatológica. El cabecilla de los rebeldes que expulsaron a Gesio Floro de Jerusalén era el hijo del sumo sacerdote. Josefo, que procedía de la clase alta, intenta ciertamente resaltar en el relato su prudencia y su visión de las cosas, pero no puede negar que él, a la sazón de treinta años, pertenecía a los cabecillas aristócratas de la rebelión. En la organización de la resistencia militar llegó a ser general en jefe de Galilea.

Todo el verano del año 66 y sin que los romanos emprendieran ninguna acción lo dedicaron los más ancianos del pueblo, bajo la dirección del sumo sacerdote apoyado por Agripa II, a negociaciones con los rebeldes intentando moverles a cambiar de actitud. Pero cuando también fueron expulsados de Jerusalén los 3.000 soldados de a caballo, acuartelados allí temporalmente para reforzar la posición de Agripa y del sumo sacerdote, se decidió a intervenir, en el otoño del año 66, el legado sirio Cestio Galo. Este apareció a la entrada de Jerusalén, pero los rebeldes tenían todos los poderes y dominaban la ciudad. Evidentemente Cestio Galo no estaba preparado para una resistencia tan fuerte y viéndose en la imposibilidad de tomar por asalto Jerusalén, decidió retirarse. Durante el camino fue atacado por los rebeldes y sufrió pérdidas. El legado mismo sólo se pudo salvar con grandes dificultades. Estos acontecimientos mostraron que los romanos no se enfrentaban simplemente a la simple indignación del pueblo debido a la ineptitud de un procurador romano, sino a un movimiento alimentado por ideas mesiánicas revolucionarias que se habían apoderado de algo más que de algunas capas de la población.

Algo característico del mesianismo político de la rebelión fue también la aparición de un grupo que Josefo designa como «zelotes». No podemos identificarlos con ninguno de los movimientos mesiánicos anteriores, pero de diversas observaciones de Josefo se puede deducir que estos zelotes de la guerra judía defendían una ideología religiosa más radical incluso que la de los jóvenes dirigentes nobles del primer año del levantamiento. Josefo mismo tuvo pronto diferencias con uno de los cabecillas zelotes cuando en el invierno del 66-67, y como general en jefe de Galilea, intentó organizar militarmente la resistencia judía: Juan de Giscala desbarató varias veces sus planes e intentó en Jerusalén conseguir su destitución. Entre tanto, sin embargo, Nerón —que en ese momento en los juegos de Grecia «ganaba» una competición tras otra— llegó a la conclusión que había que hacer algo ante la rebelión en Palestina, y confió al acreditado general Vespasiano el sometimiento de la insurrección judía. Una vez que Vespasiano hubo reunido en el invierno del 66/67 tres legiones y diferentes tropas auxilares, comenzó su campaña en la primavera del 67, dirigiéndose primeramente contra Galia. Después de un asedio de varias semanas, Josefo tuvo que aceptar la caída de su fuerte principal, Jotapata. Luego se rindió a los romanos y fue conducido como prisionero y consejero de importancia al campamento de Vespasiano, a quien profetizó que un día llegaría a ser emperador. El cabecilla zelote Juan de Giscala huyó, sin embargo, a Jerusalén y consiguió hacerse allí con el poder.

Mientras Jerusalén se hallaba dominada por discusiones a veces sangrientas entre las fuerzas radicales y las moderadas, Vespasiano había conseguido apoderarse, en la primavera del 68, de la mayor parte del país. También cayó en sus manos Qumrán, sede de la secta esenia que se había unido, asimismo, con los rebeldes. Sin embargo, parece que la muerte de Nerón en el verano del 68 y las luchas por su sucesión (cf. *supra* § 6,2 a) retrasaron el avance ulterior de la guerra. Un grupo radical de zelotes bajo el mando de Simón bar Giora consiguió penetrar en Jerusalén y Juan de Giscala tuvo, en adelante, que compartir con él el poder. Por fin, en la primavera del 69, comenzó Vespasiano el asedio de la capital. Sin embargo, las discusiones en torno a la secesión de Nerón ocasionaron, de nuevo, una interrupción de los empeños bélicos romanos y dieron a los rebeldes otro respiro, que volvieron a malgastar en luchas partidistas intestinas. Vespasiano fue proclamado emperador en el verano del 69 y entregó a su hijo Tito el mando supremo de la operación judía. Dado que Tito disponía ahora de cuatro legiones bien entrenadas y probadas no era posible dudar del éxito. En la primavera del año 70 comenzó el asedio propiamente dicho. Una tras otra fueron conquistadas, hasta septiembre de aquel año, las diversas zonas de la ciudad. A pesar de que no era intención de los conquistadores, el templo fue pasto de las llamas, aunque se salvaron sus tesoros, que fueron exhibidos por el general romano en su triunfo, tal como está reproducido en el arco de Tito erigido en Roma. La última fortaleza, Masada, cayó por fin en el año 73. Cuando los defensores de Masada, a la vista de su situación desesperada, se quitaron la vida, quedó también enterrado, por el momento, el sueño del mesianismo político. Los judíos ya no podrían entrar en adelante en Jerusalén, que se convirtió en la ciudad romana de Aelia Capitolina, y la capital de los samaritanos, Siquén, se llamó en adelante Neápolis (Nablus). Aquellos de entre los fariseos que no se habían comprometido en la guerra judía intentaron construir en la ciudad costera de Jamnia, sin templo y sin sacerdotes, una nueva forma de judaísmo, que había de sobrevivir durante las centurias siguientes como el judaísmo rabínico.

f) *El judaísmo después de la destrucción de Jerusalén*

Para 6.6 f

M. Avi-Yonah, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmuds,* Berlin: De Gruyter, 1962;

J. Maier, *Geschichte der jüdischen Religion* (GLB) Berlin: De Gruyter, 1972, 92-211;

G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim* (3 vols.), Cambridge, MA: Harvard University, 1927-30; reimp. 1966-67;

J. Neusner, *Early Rabinic Judaism Historical Studies in Religion, Literature and Art* (AJLA 13), Leiden. Brill, 1975;
J Juster, *Les Juifs dans l'empire romain* (2 vols), Paris. Geuthner, 1914, reimp 1965;
W. Harnisch, *Verhangnis und Verheissung der Geschichte Untersuchungen zum Zeit- und Geschichtsverstandnis im 4 Buch Esra und in der syrischen Baruchapokalypse* (FRLANT 97), Gottingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1969,
H. Mantel, *Studies in the History of the Sanhedrin* (HSS 17), Cambridge, MA· Harvard University, 1961,
S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine Studies in the Literary Transmission, Be liefs, and Manners of Palestine in the I Century B C E -IV Century C E* TSJTSA 18 New York· The Jewish Theological Seminary of America, [2]1962;
G. Sholem, *Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition,* New York. Jewish Theological Seminary of America, [2]1965.
Para 6.6 f (3)
J. Neusner, *A Life of Rabban Yohanan ben Zakkai, ca 1-80 C E* (SPB 6), Leiden. Brill, [2]1970,
Id., *In Quest of the Historical Rabban Yohanan ben Zakkai* HTR 59 (1966) 391-413;
Id., *Studies in the Taqqanot of Yavneh* HTR 73 (1970) 183-98,
L Finkelstein, *Akiba Scholar, Saint, and Martyr,* (1936; reimp. New York: Atheneum, 1970).
Para 6 6 f (4)
Y. Yadin, *Bar Kochba,* New York, Random House, 1971.
Para 6.6 f (5-7). Textos
C del Valle, *La Mishna,* Madrid, Ed. Nacional, 1980;
J Z Lauterbach, *Mekilta de-Rabbi Ishmael* (The Schiff Library of Jewish Classic), Philadelphia Jewish Publications Society, 1933-35 Texto Hebreo de Mekilta al *Exodo* con trad inglesa.
Hermann Strack y Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrach* (6 vols), Munchen: Beck, 1922-69,
P. Levertoff, *Midrasch Sifre on Numbers* (Translation of Early Documents 3 Rabbinic Texts) London: SPCK, 1926 Selección de Sifre sobre *Números* con trad. inglesa.
Para 6.6 f (5): Introducciones
H. L Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash,* Philadelphia· Jewish Publication Society, 1931, reimp. New York· Meridian, 1959,
J. Neusner, *Method and Meaning in Ancient Judaism* (Brown University· Brown Judaic Studies 10), Missoula· Scholars Press, 1979 Buena introducción a la finalidad y propósito de la literatura rabínica primitiva,
C. Albeck, *Einfuhrung in die Mischna* (SJ 6), Berlin: De Gruyter, 1971;
H. A. Fischel, *Rabbinic Literature and Graeco-Roman Philosophy A Study of Epicurea and Rhetorica in Early Midrashic Writings* (SPB 21), Leiden. Brill, 1973

1) *Fuentes y comienzos.*—Prácticamente no se ha conservado ninguna *fuente directa* en relación con la historia del judaísmo de finales del s. I y de todo el s. II. Los escritos más antiguos del judaísmo rabínico (Mishná y Midrashim más antiguos; cf. *infra*) no se confeccionaron hasta alrededor del año 200 d. C. y las tradiciones contenidas en ellos se hallan siempre sobrecargadas de discusiones posteriores de escuela y de material legendario. A esto hay que añadir que estos escritos no muestran ningún interés por las referencias históricas de las tradiciones, sino únicamente por su

peso jurídico. No es segura la relación en que se encuentran los apocalipsis judíos más tardíos con el judaísmo rabínico (*4.º de Esdras* y *2.º de Baruc* de finales del s. I; *Apocalipsis de Henoc* conservada en etíope, compuesta en el s. II d. C. a base de fuentes más antiguas). Los pocos datos de los historiadores no son nada neutrales (también debe aplicarse este juicio a las *Antiguedades judías* de Josefo, por su clara tendencia profarisaica). Se ha conseguido interesante información gracias a las excavaciones de las sinagogas llevadas a cabo en época reciente, sobre todo en Galilea y también en otros lugares (hace medio siglo provocaron gran expectación las excavaciones de la sinagoga de Dura Europos en Mesopotamia; y entre otras, es importante la sinagoga recién descubierta en Sardes). Pero muy raramente se puede decir que alguna de estas sinagogas provenga del s. I, procediendo la mayoría del s. II hasta el s. V d. C.

Existen también muchos problemas en relación con los *precursores* del judaísmo rabínico que fueron surgiendo después del año 70 d. C. Está ciertamente fuera de duda que el judaísmo rabínico nació del movimiento de los fariseos (cf. *supra* § 5,2 d). Pero tal afirmación resulta una caracterización demasiado reducida y demasiado imprecisa de los precursores. En este sentido no aclara casi nada la hipótesis de una sucesión de cinco pares de sabios, que abarcarían desde Simón el Justo (sumo sacerdote en torno al 200 a. C.; cf. *supra* § 5,1 b) hasta Hillel y Shammai, por no hablar de la ficción de la «Gran Sinagoga» existente desde tiempos de Esdras. Hay que recordar más bien dos hechos que alcanzaron gran importancia en el judaísmo de la época helenística: la posición central de la Biblia (es decir, primordialmente de los 5 libros de Moisés) y la democratización del aprendizaje. Este proceso en el que participaban amplios círculos, incluso de la diáspora, está simbolizado por el Sanedrín ideal de Simón el Justo, proyectado hacia la historia pasada, y en el que están representados todos los estamentos del pueblo. Sólo quedaron fuera los saduceos, quienes con su interpretación literal de la Biblia eran los guardianes de las instituciones religiosas (el templo y el culto sacrificial; cf. *supra* § 5.2 a). Durante la soberanía romana asumieron también la responsabilidad política por medio del control del sanedrín de Jerusalén (tribunal supremo presidido por el sumo sacerdote). Pero fuera de Jerusalén y sobre todo de Palestina, en la diáspora, el judaísmo había aprendido desde hacía tiempo a acomodarse a las nuevas circunstancias, solucionando cuestiones morales, jurídicas y rituales mediante la aplicación de nuevos métodos de exégesis bíblica a los antiguos textos. Se fue desarrollando así una nueva tradición interpretativa, cuya aplicación no se hallaba ya en manos de los sacerdotes.

En el s. I d. C. se habían fijado ya tradiciones exegéticas concretas. Pero no había uniformidad ni siquiera dentro de la secta de los fariseos (a la que pertenecía Pablo igual que Hillel y Shammai). El sanedrín de Jerusalén, como institución, no podía tener ningún interés en la creación de una uniformidad de las tradiciones interpretativas. Pues al igual que los sanedrines locales erigidos en los distritos romanos de Palestina, estaba atareado en la administración jurídica y fiscal inmediata, de la que era responsable ante las autoridades romanas. Dado que los saduceos determinaban también los lazos que le unían con el ritual del templo, no era de esperar que el sanedrín se ocupara de las nuevas alternativas de la interpretación bíblica. Se ha discutido con amplitud si paralelamente existía, además, la institución religiosa privada de un sanedrín farisaico que gozase de amplia aceptación en el ámbito lingüístico arameo. Una institución de este tipo podía remontarse a la organización de los *hasidim* de la época macabea. En este caso el sanedrín rabínico de Jamnia habría sido una continuación de estas instituciones farisaicas y no del sanedrín oficial de Jerusalén.

Pero la hipótesis de un sanedrín farisaico especial está lastrada por grandes dificultades. Un problema obvio surge de la simple observación de que en Jamnia no se utilizaba el término «sanedrín», sino el de un «tribunal de justicia» (*Beth-Din*), al frente del cual estaba un presidente (Nasi) y un vicepresidente (*Ab Beth-Din*). Por otra parte, los fariseos de prestigio de Jerusalén tendrían que haber sido de dos sanedrines, ya que pertenecían ciertamente al sanedrín oficial. Por último, y en especial, esta hipótesis infravalora el poder creativo de la sinagoga judía que era simultáneamente centro de una asociación religiosa y escuela, base de la propaganda religiosa y templo (cf. *supra* § 5,1 e). La sinagoga no podía crear, por supuesto, una unidad universal en el judaísmo...; para llegar a ello quedaba un largo camino, incluso después de la fundación del *Beth-Din* en Jamnia. En principio tenían su puesto en la sinagoga lo mismo el filósofo alejandrino Filón, que Hillel que procedía de Babilonia o que el mismo Jesús, Pablo o muchos cristianos de la primera generación. Pero en un aspecto sí que existía una homogeneidad en la sinagoga: la cuestión del ritual del templo era algo secundario en la interpretación de la Biblia. Por el contrario, la conducta, que incluía cuestiones de pureza ritual, debía ser el interés principal. Las discusiones jurídicas, a veces complicadas en torno a cuestiones de conducta (*halachāh*) debieron comenzar antes de la destrucción del templo a la vez que se iban desarrollando paralelamente la predicación (*haggadā*), la interpretación mística y el género apocalíptico.

2) *Hillel.*—Lo que había de dar su sello especial al judaísmo rabínico posterior fue la práctica interpretativa jurídica de la sinagoga babilónica. Hillel (vivió hasta el 20 d. C.), procedía de Babilonia. Pudo haber estudiado en Jerusalén, pero sus principios exegéticos que, al igual que su humanidad, fueron decisivos para el judaísmo rabínico, delatan la situación de la diáspora para la cual la legislación relativa al templo en un país predominantemente judío sólo tenía un interés meramente académico. Esta perspectiva junto con sus cualidades como maestro, le convirtieron en padre del judaísmo rabínico, más incluso que sus famosas reglas exegéticas entre las que estaban la deducción *de minore ad maius* y la deducción analógica. Por el contrario, su adversario, tantas veces citado, Shammai, que representa el fariseísmo palestino próximo al templo, es aristocrático, estricto y nacionalista. Sucesor de Hillel (probablemente era su hijo) y jefe de su escuela fue Gamaliel I, quien debido a su sabiduría era un miembro cualificado del sanedrín de Jerusalén y que aparece como tal en el Nuevo Testamento, Hech 5, 34-39. Gamaliel pertenecía también a la aristocracia de Jerusalén, aunque a veces se pudo haber distanciado del ambiente dominante (como se indica en los *Hechos de los apóstoles).* Sin embargo, el hijo de Gamadiel, Simeón, fue el cabecilla del partido belicista de los fariseos, participando también en el primer gobierno de los rebeldes que debió doblegarse más tarde ante otras fuerzas más radicales. Probablemente se puede identificar a este partido belicista con los shammaitas, con los que Simeón, un nieto de Hillel, pereció en los avatares de la guerra.

3) *De Johanán ben Zakkai a Aqiba.*—El judaísmo tiene que agradecer su renancimiento tras la Guerra Judía a un hombre que, según la tradición, era colega de Simeón ben Gamaliel en la dirección de la escuela de Jerusalén y que estaba considerado como discípulo de Hillel: *Johanan ben Zakkai.* Desde muy a comienzos se había distanciado del partido belicista y, en todo caso, existen testimonios de que antes del comienzo de la guerra se había manifestado en contra de ciertos actos de violencia cometidos en nombre de la liberación nacional. Johanan abandonó Jerusalén antes del final de la guerra (68 d. C.) y con peligro de su vida se presentó en el campamento de Vespasiano, obteniendo de éste autorización para residir en Jamnia (Javneh, la moderna Yebna). Es perfectamente verosímil que esto tuviera lugar con el apoyo expreso de los romanos, pues Vespasiano debía tener interés, en vista de la situación en Roma agudizada por la sucesión de Nerón (cf. *supra* § 6,2 a-b), en fomentar en el país nuevos dirigentes judíos moderados. Otros maestros judíos, sobre todo de la es-

cuela de Hillel, que no se habían identificado con el levantamiento nacional se unieron, antes de terminar la guerra o poco después, a Johanan en Jamnia —los romanos habían obligado a la fuerza a otros judíos a asentarse en este territorio—, de manera que fue posible una reorganización de vida judía después de la catástrofe de Jerusalén, bajo la dirección de Johanan ben Zakkai.

En este momento todos coincidían en que la catástrofe era el castigo por los pecados de Israel: esta era la opinión no sólo de los cristianos y de los teólogos apocalípticos (*4.º Esdras, 2.ºBaruc*), sino también la de Johanan y de sus compañeros. La respuesta de Johanan era: sólo el cumplimiento serio de los mandamientos puede traer la salvación, pues su inobservancia había acarreado desgracias indecibles. El problema residía en cómo cumplir la ley en ausencia de una institución capaz de decidir las cuestiones cultuales y jurídicas, ya que no existía ni templo ni sanedrín. Para resolver este problema tuvieron una importancia decisiva los métodos interpretativos de Hillel y sus principios de conducta (*halachah*), que en definitiva procedían de la diáspora y que no obligaban al culto del templo. Johanan ben Zakkai los puso en vigor.

Es de suponer que las decisiones más importantes del nuevo orden fuesen arbitradas ya en tiempo de Johanan ben Zakkai. Tales resoluciones se referían a cuestiones tanto litúrgicas como jurídicas. El nuevo tribunal que se formó en Jamnia, reclamaba de este modo para sí el derecho de decidir en los casos que hasta el momento habían sido patrimonio de los sacerdotes. Se trataba primordialmente de la reordenación del calendario —se conservó el antiguo cómputo lunar de Jerusalén que exigía, aproximadamente cada tres años, la intercalación de un mes decimotercero— y la fijación de las festividades. La importante problemática de «lo puro e impuro» fue desligada totalmente del culto en el templo y con ello desgajada de la jurisdicción de los sacerdotes. En adelante sólo habría de tener validez el dictamen del docto tribunal que intentaba hacer de la observancia de la purificación legal una obligación de conducta para todos los miembros del pueblo judío. El concepto del sacerdocio común de todos los fieles es aquí tan vivo como en el Nuevo Testamento (cf. 1 Pe 2,5). La interpretación legal de los saduceos y su rechazo de la creencia en la resurrección quedaban así repudiados.

Así pues, la discusión de ambas escuelas farisaicas, los hillelitas y shammaitas, se había solucionado en principio a favor de la escuela de Hillel. Pero no por eso había terminado la polémica con los shammaitas, que antes de la destrucción de Jerusalén eran mucho más numerosos que los hillelitas, ni tampoco había con-

cluido la controversia con el resto del partido belicista de los fariseos. *Gamaliel II,* hijo del antiguo cabecilla del partido belicista Simeón ben Gamaliel (I), era uno de los pocos miembros de este partido que habían escapado de la matanza romana después de la conquista de Jerusalén. Llegó a Jamnia hacia el 80 d. C. y, aun antes de la muerte del anciano Johanan ben Zakkai, fue elegido *Nasi* del *Beth Din.* El prestigio de la familia de Hillel, cuya genealogía se hizo remontar hasta David (comp. Mt 1, 2-16), pudo haber contribuido a que Gamaliel obtuviera su puesto, y que lo conservara, aunque no sin discusiones, hasta el año 135 d. C. La dirección del tribunal de justicia permaneció también en lo sucesivo entre los descendientes de Hillel. El sucesor de Gamaliel fue su hijo Simeón (ca 135-175 d. C.), y a su muerte le sucedió su hijo Jehudá, llamado «el príncipe» (*HaNasi,* ca. 175-220 d. C.). A este período de tiempo desde la muerte de Hillel hasta la redacción definitiva de los Mishná del patriarca Jehuda HaNasi se le llama la época de los «*tannaitas*», es decir, «transmisores» o «maestros» (derivado del verbo arameo *tena,* «repetir», «transmitir», que corresponde al hebreo *shanah* de la que se deriva la palabra «Mishna»). Los dos maestros más significativos de esta época fueron R. Akiba ben Joseph y R. Ismael ben Eliseo. *Akiba* sistematizó la tradición de la *halachah* en seis apartados principales con múltiples subdivisiones que se han conservado en la redacción posterior de la Mishná. Akiba ligaba con más fuerza la *halachâh* con la Escritura: las decisiones jurídicas tradicionales tenían que estar de acuerdo con la Biblia Con ello aumentaba su importancia el principio de la inspiración; cualquier detalle minúsculo de la sagrada Escritura, hasta las mismas letras, era importante. En la evolución de la Biblia griega la recensión de Aquila responde a este principio, pues su traducción se ajusta lo más estrechamente posible a la literalidad del texto hebreo (cf. *supra* § 5,3 b). Aquila no sólo era coetáneo de Akiba, sino quizá también su discípulo. *Ismael* criticaba el literalismo de Akiba en la interpretación de la Escritura, y veía también en la Biblia la utilización del lenguaje coloquial, amonestando a no hacer un caso excesivo de los detalles a la hora de interpretar. A Ismael se le atribuye el haber completado las 7 reglas interpretativas de Hillel. Las modificó y las dividió en 13 reglas que fueron decisivas para el judaísmo rabínico.

La administración romana, después del año 70 d. C., no interfirió en la reorganización del judaísmo. Tampoco persiguió a los judíos ni impidió las actividades del tribunal de Jamnia que, por medio de mensajeros enviados a otras comunidades, intentaba ampliar su influencia y conseguir un reconocimiento general de sus decisiones jurídicas y litúrgicas En qué medida y con qué ra-

pidez se plasmaron en realidades estos propósitos es una cuestión discutible. Los descubrimientos arqueológicos parecen indicar que durante los siglos II al IV la influencia del tribunal de justicia era aún limitada especialmente en los lugares donde se hablaba griego en lugar de arameo y donde el hebreo no era utilizado como lenguaje litúrgico. Hay que tener en cuenta lógicamente la evidente dificultad de la interpretación de los descubrimientos arqueológicos, pero existen algunos datos que son claros. Los hallazgos de inscripciones judías en Asia Menor, por ejemplo, demuestran que durante siglos estaban escritas casi exclusivamente en griego. En la sinagoga de Sardes no había, evidentemente, una separación entre hombres y mujeres y las pinturas murales de la sinagoga de Dura-Europos del principio del s. III a. C. están tan poco de acuerdo con el principio rabínico de la ausencia de imágenes, como los símbolos astrológicos de los mosaicos del suelo de las sinagogas galileas. Nada se conoce sobre las relaciones de Jamnia con aquellas comunidades observantes de la ley, pero que confesaban a Cristo (cf. *infra* § 10,4 a-c), ni tampoco sabemos mucho sobre la relación con el gnosticismo, cuyos inicios tuvieron lugar seguramente en el territorio siriopalestino. La formación de la interpretación gnóstica del *Génesis* apenas es imaginable sin la hipótesis de un contacto con los principios de la exégesis rabínica (cf. *supra* § 6,5 f; *infra* § 10,5 b). De lo poco que se contiene sobre este tema en las fuentes rabínicas más tardías (los trabajos de Gershom Sholem han abierto aquí nuevas perspectivas) se deduce que la mística, la apocalíptica y la gnosis no eran desconocidas en Jamnia. La imagen tradicional de un tribunal que se ocupara exclusivamente de cuestiones jurídicas y *haláchicas* es, sin duda, unilateral. La reelaboración del material del primer período de los tannaitas, que tuvo lugar en la segunda mitad del s. II, expurgó muchas cosas que ya no se podían permitir después de las experiencias catastróficas de los levantamientos judíos que tuvieron lugar del 116 al 118 y del 132 al 135 d. C.

4) *Las insurrecciones del s. II.*—A pesar de la postura pacifista de muchos de sus dirigentes y del principio general que el estudio de la Torá tenía más valor que la libertad nacional del pueblo judío, el *Beth-Din* de Jamnia jamás se desprendió totalmente de la esperanza de la realización real y política de las expectativas mesiánicas. Los dirigentes moderados de Jamnia coincidían con los nacionalistas en el deseo de retornar de nuevo a Jerusalén y de reconstruir el templo. En el segundo decenio del s. II parecía que los romanos estaban dispuestos a cumplir este deseo. Pero cuando Trajano prohibió por fin, después de largas negociaciones, la reconstrucción del templo, se organizó de nuevo el nacionalismo

militante. El levantamiento comenzó en la Cirenaica y Egipto, y pasó luego a Palestina. Su represión sangrienta tuvo también consecuencias para el tribunal de Jamnia. Este fue obligado a trasladarse a Lod (Lidda, Ludd), viéndose despojado de importantes funciones, entre otras, del derecho de fijar el calendario judío. En los años que siguieron a la insurrección parece que los radicales consiguieron la preponderancia, mientras que los pacifistas dirigidos por Akiba perdieron influencia. El último levantamiento se desencadenó cuando Adriano dio a conocer su idea, dentro del plan de reconstrucción de la ciudad, de erigir en lugar del templo judío de Jerusalén uno en honor de Júpiter capitolino. En tres años (132-135 d. C.) los romanos aplastaron la resistencia del movimiento mesiánico, cuyo cabecilla había sido calificado por Akiba, al principio de la guerra, como «estrella de Jacob», y que por eso permaneció en el recuerdo como Bar Kochba.

Las consecuencias fueron catastróficas. Adriano conocía bien los motivos religiosos que dieron lugar al levantamiento. A diferencia de lo que ocurrió después de la guerra del 66 al 70, esta vez tomaron medidas que se dirigían contra el ejercicio de la religión judía. Se prohibió a los judíos no sólo ir o acercarse siquiera a Jerusalén, sino incluso la práctica de la circuncisión, la observancia del sábado y de las fiestas judías y la enseñanza de la Torá. El anciano Akiba, de más de 90 años, que no se quería doblegar ante esta prohibición, tuvo que sufrir el martirio. El *Beth-Din* dejó de existir. La población judía, preferentemente la de Judea, fue liquidada o desterrada.

Posteriormente Antonino Pío mitigó estas leyes dirigidas contra la práctica de la religión judía. Cuando fue posible restaurar el tribunal judío, la reorganización partió de Galilea donde el *Beth-Din,* después de múltiples traslados, fijó su sede finalmente en Tiberíades. Fueron los discípulos de Akiba los que continuaron y completaron allí la tradición del primer período de los tannaitas. Especialmente importante fue R. Meir, que había estudiado tanto con Ismael como con Akiba y al que hay que agradecer la configuración de la Mishná, que fue confeccionada y fijada por escrito en torno al año 200 por el patriarca Jehudá HaNasi. De este período de los tannaitas proceden las decisiones que debían configurar el judaísmo rabínico. De esta época procede también la literatura más antigua que se ha conservado de este judaísmo, es decir, la Mishná, los *midrashim* tannaitas y la *Tosefta.* De ello vamos a tratar ahora brevemente.

5) La *Mishná.*—Las discusiones sobre la interpretación de las leyes más importantes se transmitieron al principio oralmente. Comienzan a menudo con las opiniones de Hillel (y de

Shammai), añadiéndose la de maestros más tardíos. En lo fundamental el núcleo de estas discusiones se creó en Jamnia durante la época de la reconstrucción, después del 70 d. C. Durante el s. II d. C. se fueron formando apuntes de estas discusiones, es decir, manuales que se empleaban para el uso privado de los maestros y como base para las decisiones judiciales. De Akiba procede la división de este material en los 6 apartados principales siguientes: *Zera'im* («semillas»: sobre la agricultura y los frutos del campo); *Mo'ed* («fiestas»); *Nashim* («mujeres»; esta sección contiene además las leyes sobre el juramento); *Nezikin* («daños»: derecho penal y civil); *Kodaschim* («cosas grandes»: sacrificios y ritual); *Tohoroth* («prescripciones de purificación»: legislación sobre lo «puro y lo impuro»). Esta división no es puramente sistemática, sino que delata el interés por conservar apoyos mnemotécnicos. La Mishná fue reelaborada por Meir y puesta por escrito en circulación por el patriarca Jehudá HaNasi. Fue aceptada no sólo en Palestina sino también en Babilonia como la colección definitiva de las discusiones y decisiones jurídicas tannaitas, llegando así a ser el fundamento tanto del Talmud babilónico como del palestino.

6) *Midrashim.*—Las decisiones jurídicas no sólo fueron transmitidas ordenadamente de acuerdo con criterios sistemáticos, sino que a más tardar a principios del s. II d. C. se comenzaron también a confeccionar comentarios jurídicos a los diversos libros de la Biblia y sobre todo al *Exodo, Levítico, Números y Deuteronomio.* El tema y el material correspondiente de estos comentarios de la época primitiva es eminentemente de orden jurídico (*halacháh*), mientras que la predicación y la narrativa (*haggadáh*) desempeñan en ellos sólo un papel secundario. El nombre de los comentarios de este tipo es *Midrash* («investigación»). Los midrashim más antiguos que se conservan se llaman *Mechilta, Sifra* y *Sifré. Mechilta* es un comentario al libro del *Exodo* y concreto a Ex 12-23; 31, 12-17 y 35, 1-3. Se ha supuesto por eso que la obra no se ha conservado íntegramente. En este comentario se citan también opiniones de los tannaitas más tardíos, pero su base es probablemente un *Midrash* de R. Ismael o de su escuela. *Sifra,* o propiamente Sifra de-Be-Rab, «libro de la escuela», es un comentario seguido del Levítico, casi frase por frase. Procede de la escuela de Akiba, pero su redacción final tuvo lugar en el tiempo posterior a la redacción de la *Mishná.* El *Sifré* (Sifré de-Be-Rab, «libros de la escuela») designa a dos obras diferentes, un midrash a *Números* y otro sobre el *Deuteronomio.* El primero puede remontarse a la escuela de Ismael. En el *Sifré* sobre el *Deuteronomio* el comentario a Dt 12-26 procede de la escuela de Akiba. En ambos casos los manuscritos no contienen la totalidad de los comentarios originales.

7) *La Tosefta.*—Bajo este nombre se ha conservado junto a la Mishná, una segunda colección de tradiciones jurídicas (*halacháh*) de los tannaitas. La formación de esta colección es objeto de discusión. En la división del material, esta obra sigue a la *Mishná* y, a menudo, los principios *haláchicos* son los mismos que los de aquella. En muchos apartados la *tosefta* no es más que una presentación de material adicional (*tosefta* significa «añadiduras»), pero a veces contiene también tradiciones paralelas independientes, que son tanto más valiosas cuanto que la *Tosefta* no tenía el mismo *status* canónico que la Mishná, y por consiguiente no estaba supeditada tan estrechamente a la actividad redaccional de los editores rabínicos posteriores. No podemos entrar aquí en la evolución posterior del judaísmo rabínico y de su literatura. El lector interesado ha de remitirse a la bibliografía especializada correspondiente.

II

HISTORIA Y LITERATURA DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO

Los escritos que se hallan ahora incluidos en los veintisiete libros del Nuevo Testamento son el producto de la historia primitiva de las iglesias cristianas en los países orientales del antiguo mundo mediterráneo y, eventualmente, en Roma. Hay, además, otros muchos escritos de la época primitiva cristiana que pertenecen al mismo contexto histórico. Esta segunda parte intenta servir de introducción al estudioso del Nuevo Testamento respecto a todos esos escritos dentro del contexto de una reconstrucción del nacimiento, expansión y crecimiento de las comunidades cristianas, desde sus comienzos hasta mediados del s. II de nuestra era.

Hemos tratado ya extensamente en la primera parte de esta obra de los factores políticos, culturales, religiosos y económicos que constituyen el ámbito y entorno de la historia cristiana primitiva, incluida también la historia del judaísmo de la época helenística y romana. Todo lo que hemos expuesto en la primera parte es esencial para la comprensión del desarrollo del cristianismo primitivo. Su importancia queda resaltada por la multitud de referencias cruzadas que irán apareciendo a lo largo de esta parte, pues es difícil comprender la historia del cristianismo sin estudiar su entorno.

Las fuentes para el cristianismo primitivo son obras casi exclusivamente cristianas y presentan problemas importantes, que han sido objeto de estudio en monografías especializadas de numerosos estudiosos. Cierto conocimiento y familiaridad con las diversas aproximaciones científicas a estos escritos antiguos y con el estado actual de la investigación es un prerrequisito indispensable para el estudio de esta literatura en su contexto histórico. Por este motivo, el primer capítulo de esta segunda parte (§ 7) está dedicado a los variados problemas de la investigación del Nuevo Testamento y demás literatura cristiana primitiva.

Aunque el cristianismo surgió de la obra de Jesús en las primeras comunidades de Palestina, extendiéndose pronto a otras regiones de Siria y Egipto, su literatura más importante —que habría de determinar el futuro de este movimiento religioso— se

desarrolló en la cultura urbana del Mediterráneo oriental, particularmente en las ciudades en torno al Mar Egeo. Por este motivo, trataremos la historia de las iglesias cristianas no sólo en su secuencia cronológica, sino atendiendo también a las diferentes regiones, en las cuales la creación de iglesias en los grandes centros económicos del mundo helenístico (Antioquía, Efeso, Corinto e incluso Roma) señalan el final de la época de formación del cristianismo primitivo en la que se culmina la producción de la mayor parte de los escritos del Nuevo Testamento.

§ 7
FUENTES PARA LA HISTORIA DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO

Para § 7

M. Dibelius, *A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature,* New York: Scribner's, 1936;

P Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur* (GLB), Berlin: De Gruyter, ²1978;

W G. Kummel, *Introduction to the New Testament* (trad. de la 17.ª edic. alemana de 1973), Nashville: Abingdon, 1975;

A. Wikenhauser y J. Schmid, *Introducción al Nuevo Testamento,* Barcelona, Herder, 1978.

1. VISIÓN DE CONJUNTO DE LAS FUENTES Y SUS TRADICIONES

Para 7.1

H. von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible,* Philadelphia· Fortress, 1972;

P. Wendland, *Die urchristlichen Literaturformen* (HNT 1,3), Tubingen: Mohr/Siebeck, ³1912;

H. Koester, *Aprocryphal and Canonical Gospels* HTR 73 (1980) 105-30;

Id., *Literature, Early Christian,* en IBD Sup (1976) 551-56;

a) *La formación de los escritos cristianos más antiguos*

Para 7 1 a

K Aland, *The Problem of Anonymity and Pseudonymity in Christian Literature of the First Two Centuries* JTS n.s. 12 (1961) 39-49,

H. R. Balz, *Anonimitat und Pseudepigraphie im Urchristentum* ZThK 66 (1969) 403-36;

N. Brox, *Falsche Verfasserangaben Zu* Erklarung der fruhchristlichen Pseudepigraphie,* Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1975;

W Speyer, *Die literarische Falschung im heidnischen und christlichen Altertum* (HAW 1,2), Munchen: Beck, 1971;

Pseudepigrapha I (Entretiens sur l'antiquité classiquie 18), Genève, Vandoeuvres, 1972;

A. Deissmann, *Light from the Ancient East· The New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco-Roman World,* New York: Doran, 1927;

H. von Campenhausen, «*Das Alte Testament als Bibel der Kirche*», en Id., *Aus der Fruhzeit des Christentums,* Tubingen: Mohr/Siebeck, 1963, 152-96;

W. G Doty, *Letters in Primitive Christianity* (GBSNT), Philadelphia: Fortress, 1973;

R. W. Funk, *The Apostolic Parousia Form and Significance,* en W. R. Farmer, C. F. D. Moule, y R. R. Niebuhr (eds.), *Christian History and Interpretation Studies Presented to John Knox,* Cambridge University, 1967, 249-68.

La Biblia de la cristiandad primitiva era el Antiguo Testamento (AT) o, mejor dicho, «la ley y los profetas». A esto se referían siempre que se hablaba, sin más, de la «Escritura» o cuando se empleaba la fórmula «según está escrito», con la que se solían encabezar las citas. Junto a estas Escrituras existía desde el principio una tradición oral que se transmitía bajo la autoridad de Jesús o del «Señor». Comprendía dichos de Jesús («palabras del Señor») lo mismo que narraciones breves sobre el Maestro. Las palabras del «Señor» no se limitaban a los dichos del Jesús terreno, sino que incluían palabras del Jesús glorificado (cf. *infra* § 7,4 a-c). Junto a la tradición oral apareció muy pronto el uso de textos escritos como medio de comunicación y de transmisión. Las actividades fundamentales de las comunidades cristianas primitivas estaban ligadas a la forma oral de la comunicación, ya que el primer plano lo ocupaban la predicación, la enseñanza y la celebración en común. Pero no cabe imaginarse de ningún modo a los primeros *misioneros cristianos, y a los dirigentes de las comunidades* como gente inculta que no sabía leer ni escribir. La cultura de las épocas helenística y romana primitiva era en gran parte escrita. Para el judaísmo de aquel tiempo, del cual surgió el cristianismo primitivo, esta constatación es completamente válida. Aprender a leer y a escribir era una cosa natural para los miembros varones de la comunidad religiosa judía. Consecuentemente, parece que en grupos cristianos primitivos se pusieron muy pronto por escrito las tradiciones orales para el uso eclesiástico, ya se tratase de dichos de Jesús reunidos catequéticamente, de normas de la comunidad o de colecciones de parábolas y milagros. Algunas de estas *colecciones se han conservado incorporadas como parte de* escritos más tardíos, como por ejemplo la colección antigua de parábolas reproducida en Mc 4, que primeramente fue escrita en arameo, y las primitivas reglas de la comunidad que utiliza el autor de la *Didaché* en su libro (cf. *infra* § 10,1 c).

Los más antiguos documentos escritos de la cristiandad conservados directamente son las *cartas del apóstol Pablo,* que nacieron en los años cincuenta del s. I. No son ni escritos de ocasión ni se pueden clasificar dentro de la «literatura» de aquella época. Se trata más bien de instrumentos de política eclesiástica, utilizados además de los medios organizativos y propagandísticos propios de la esfera de la comunicación oral porque resultaban necesarios para la organización de un amplio círculo geográfico de comunidades. La forma literaria que Pablo utilizaba en las cartas enlazaba ciertamente con antiguos modelos griegos y judíos, pero en lo fundamental respondía a las exigencias de la situación misio-

nal paulina y tenía por eso su sello peculiar A partir del último decenio del s. I se sintió más la necesidad de usar los medios de transmisión y comunicación escrita, sin que por eso se terminara la tradición oral. Todavía alrededor del 130 d.C., Papías de Hierápolis daba más valor a la tradición oral de los apóstoles transmitida a sus sucesores que a los evangelios escritos Por una parte, el instrumento de política organizativa de la Iglesia creado por Pablo tuvo una influencia muy grande en la época anterior, de forma que la carta disfrutaba de una gran aceptación como medio de propaganda y organización Por otra, en muchos casos debió parecer evidente que la forma de expresión escrita de las tradiciones sobre Jesús era más adecuada para servir de base a la organización de la comunidad y a la difusión del mensaje cristiano que la transmisión oral, aunque no en modo alguno debido a la creencia de la mayor fiabilidad de la forma escrita. La tradición oral, tal como lo muestran los paralelos rabínicos, podía alcanzar un grado mayor de fiabilidad, mientras que el escritor podía proceder de manera mucho más libre en el tratamiento de sus fuentes. Ocurría más bien que la utilización de los medios escritos era algo natural dentro de la cultura en la que se desarrollaba el cristianismo.

El *modelo de la epístola paulina* fue primeramente recogido y desarrollado en el círculo de los discípulos de Pablo. A éstos tenemos que agradecer las denominadas epístolas deuteropaulinas 2 Tes, Col, Ef, las cartas pastorales (1 y 2 Tim y Tit), la epístola a los Laodicenses y la 3.ª epístola a los Corintios. Es un conjunto de cartas que no sólo fueron confeccionadas según el modelo de las cartas paulinas, sino que pretendían también continuar la tradición del apóstol apoyados en su autoridad. Pronto comenzaron también otros autores a escribir con su propio nombre o con el de otro apóstol, apropiándose para ello, en el fondo y en la forma, del modelo de las cartas paulinas. La 1.ª carta de Clemente, escrita en Roma, quiere llegar por medio de una carta, al igual que Pablo, a la comunidad corintia para acabar con las discusiones que tenían lugar allí. El obispo Ignacio de Antioquía intentó, durante su viaje a Roma, intervenir clarificadoramente en los problemas de las comunidades de Asia Menor, por medio de toda una serie de cartas Con el nombre de otros apóstoles se han conservado también cartas, que al modo de Pablo, y siguiendo su modelo, querían influir en la política religiosa. Entre éstas se hallan las dos epístolas de Pedro del NT y también las tres de Juan que se pueden poner al lado de las epístolas pastorales paulinas. El profeta Juan antepone a su *Apocalipsis* siete misivas; quería hacer valer su

influencia y consejo ante las atribuladas comunidades de Asia Menor. En la segunda mitad del s. II, el obispo Dionisio de Corinto escribió a una serie de comunidades de Asia Menor y de Creta para prevenirles contra algunas formas heréticas del ascetismo, no sin lamentarse de que se falsificaban sus cartas, al igual que la *2.ª Epístola de Pedro* previene contra una mala interpretación de las cartas paulinas. Desgraciadamente se han conservado tan sólo algunos ejemplos (Clemente de Alejandría, Ireneo) de la abundante actividad epistolar de la época siguiente. Lo único que ha llegado hasta nosotros de una forma más completa ha sido el intercambio epistolar de Cipriano del s. III. Pero, en conjunto, las cartas del cristianismo primitivo —ya sean «auténticas» o «pseudoepigráficas»— representan una fuente importante para la historia cristiana primitiva.

Junto a las cartas aparecieron pronto colecciones y compilaciones de diversos materiales cuyo centro ocupaba Jesús, y que a partir de mediados del s. II se llamaron *evangelios*. Se trataba, en principio, de formulaciones escritas relativamente simples de tradiciones sobre Jesús que respondían a los intereses teológicos fundamentales de la comunidad respectiva. Modelos literarios ya existentes del mundo helenístico marcaron con su sello, ya desde el principio, el fondo y la forma de los más antiguos escritos de los evangelios. Las colecciones de relatos de milagros de Jesús están estrechamente emparentadas con las aretalogías helenísticas (cf. *supra* § 3,4 d), y marcan simultáneamente el camino hacia una cristología que presenta a Jesús como modelo de exorcistas y de curanderos taumatúrgicos. Las colecciones de dichos de Jesús están influenciadas por la literatura sapiencial judía y responden a una orientación cristológica de Jesús como maestro de sabiduría o como la manifestación terrena de la Sabiduría. Se ha conservado un ejemplo de este género literario: el *Evangelio de Tomás*, encontrado en Nag Hammadi. Ha llegado además hasta nosotros una abundante literatura en la que aparece Jesús como el «revelador» celestial. El escrito más antiguo de este género es el *Apocalipsis* de Juan. Bajo la influencia de la literatura apocalíptica judía surgieron una serie de apocalipsis cristianas (*Apocalipsis de Pedro; Pastor* de Hermas; complementos a los apocalipsis judíos, como los libros 5.º y 6.º de Esdras), aparte de una rica literatura gnóstico-cristiana de revelaciones que ha aparecido ahora gracias a los hallazgos de Nag Hammadi (cf. *infra* § 10,5 b).

En aquellas comunidades cristianas de las que surgió más adelante la iglesia ortodoxa, se coleccionó la tradición existente sobre Jesús, tanto escrita como oral, en unos escritos cuyo punto de

partida era un kerigma cristológico de la cruz y la resurrección del Señor. En la formación de este género influyó, al mismo tiempo, el modelo literario de la biografía (cf. *supra* § 3,4 d). Entre los escritos cristianos primitivos de este género se hallan los cuatro evangelios del canon neotestamentario, aparte de varios evangelios extracanónicos de los que sólo se han conservado algunos fragmentos (el *Evangelio de Pedro,* los evangelios judeocristianos). Los influjos de los géneros literarios helenísticos, muy populares en su época, pueden percibirse en todos estos escritos, pero en un grado muy destacado en el nacimiento de los diversos *Hechos de los apóstoles* En el escrito canónico de este nombre, además del interés aretalógico y de algunos elementos aislados del género novelístico griego (relatos de viaje e historias de naufragios), desempeña también un papel importante la intención de escribir historia. En los Hechos de los apóstoles apócrifos todavía aparece más en primer plano el modelo del género novelístico (cf. *supra* § 3,4 e)

Los escritos que querían ser en primer término *tratados teologicos* se abrieron paso sólo poco a poco. Apenas se puede contar entre éstos la Epístola paulina de los Romanos, ya que a pesar de la influencia visible en ella de la literatura apologética, su motivo principal era actuar como instrumento de política eclesiástica Sin embargo, en la *Epístola a los Hebreos* aparece, por primera vez, un tratado teológico que con su interpretación alegórica de pasajes veterotestamentarios se puede comparar con los tratados de Filón de Alejandría (cf *supra* § 5,3 f). Entre los escritos no canónicos hay que mencionar la *Epístola de Bernabé* La confección ulterior de tratados teológicos se halla en estrecha relación con la evolución de la *literatura apologética* cristiana que enlaza con la apologética judía (§ 5,3 e) y con el género filosófico de la literatura protréptica, o de conversión. Otro elemento nuevo son las confesiones de fe cristiana que prestaron muchas veces a estas obras apologéticas su estructura básica Estos escritos estaban compuestos de tal manera que aportaban la demostración escriturística apologética después de cada proposición de fe El comentario de cada formulación de fe podía desarrollarse también formando un tratado independiente sobre ese tema concreto. Sin embargo, apenas existen ejemplos de estos tratados (por ejemplo, el escrito *De principiis* de Orígenes y diversas obras de Tertuliano) Los apologetas del s. II utilizaron también el esquema de los escritos apologéticos sobre la confesión de fe cristiana, en escritos polémicos contra los herejes y contra los judíos (cf. el *Diálogo* de Justino con el judío Trifón y el *Adversus haereses* de Ireneo)

Se han conservado muy pocos testimonios escritos sobre la vida directa de las comunidades cristianas y su liturgia. Algunas de estas obras son quizá *predicaciones* luego publicadas. Posiblemente habría que contar entre éstas la *2.ª Carta de Clemente,* así como el escrito conservado de Nag Hammadi con el título de *Evangelio de la Verdad.* Del s. II procede la homilía pascual del obispo Melitón de Sardes. Los relatos de martirios publicados como circulares, muchas de las cuales proceden del s. II, estaban destinados a su lectura pública en las comunidades cristianas (el *Martirio de Policarpo,* el de *Justino y compañeros,* las *Actas de los mártires de Lyon* o las *Actas de los mártires escilitanos*). Hay que mencionar aquí, finalmente, las *constituciones eclesiásticas,* si bien sólo la *Doctrina de los doce apóstoles* se puede atribuir con seguridad a la época primitiva del cristianismo, mientras que la *Didascalia* (Siria), la Constitución de la Iglesia de Hipólito y la Constitución apostólica de la Iglesia no fueron escritas hasta después del 200 d.C.

b) *El canon neotestamentario*

Para 7.1 b: Textos

Eb Nestle, Er Nestle, K. Aland y otros (eds), *Novum Testamentum Graece,* Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, [26]1981.

Para 7.1 b: Estudios

W. Schneemelcher, «*History of the New Testament Canon*», en NT Apo 1, 28-60;

W. G. Kummel, *Introduction to the New Testament,* Nashville: Abingdon, 1975, 475-510;

R. M. Grant, *The Formation of the New Testament,* New York: Harper, 1965;

Id., «*The New Testament Canon*», en *Cambridge History of the Bible,* 1, 284-308;

F. V. Filson, *Which Books Belong in the Bible? A Study of the Canon,* Philadelphia: Westminster, 1957;

E. Käsemann (ed.), *Das Neue Testament als Kanon,* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970;

D. L. Dungan, *The New Testament Canon in Recent Study* Int 29 (1975) 339-51;

A. C. Sundberg, *The Bible Canon and the Christian Doctrine of Inspiration* Int 29 (1975) 352-71.

1) *El «Señor» y las cartas de Pablo*

Durante los primeros decenios de la expansión del cristianismo no había, aparte del *Señor,* ninguna persona que tuviese predicamento y autoridad para respaldar la validez del mensaje ni la autenticidad de la tradición cristiana. En las cuestiones controvertidas se apelaba en primer término a «lo que Jesús había enseñado» o se consultaba a un profeta preguntándole qué es lo que el *Señor* le había revelado. Paralelamente se podían aducir otras autoridades como, por ejemplo, «la ley y los profetas», la posesión

del Espíritu santo, la «naturaleza», la costumbre usual o el juicio razonable. Pero en la época posapostólica se comenzó a apelar a la *autoridad de determinados apóstoles.* La primera prueba de este hecho son los testimonios de las comunidades paulinas, en las que pronto se coleccionaron y difundieron cartas de *Pablo* y donde se confeccionaron, al mismo tiempo, nuevas cartas en nombre del Apóstol que llegaron a ser parte integrante del *Corpus Paulinum.* Se ha supuesto que la *Epístola a los Efesios* se hallaba en relación con la primera colección de cartas paulinas y que fue escrita como escrito de acompañamiento de esta colección. Sea como fuere, en cualquier caso estos hechos nos proporcionan testimonios claros de que se empleaba la autoridad de un determinado apóstol para respaldar escritos que procedían de comunidades de su antigua esfera de influencia.

2) *Pedro, Tomás y Juan*

Desgraciadamente no existen otras fuentes que puedan ofrecer una visión de la actividad y ámbito de influencia de otro apóstol, como ocurre en el caso de Pablo. Es, sin embargo, sorprendente que, en varios territorios delimitados geográficamente, se agrupasen tradiciones y escritos más tardíos que se valían del nombre de determinados apóstoles haciendo valer la autoridad de los mismos. De Siria occidental se han conservado una serie de escritos que pretenden haber sido compuestos por *Pedro:* el *Evangelio de Pedro,* el *Apocalipsis de Pedro,* el *Kerigma de Pedro* (quizás también la *Doctrina Petri,* en el caso de que se pueda diferenciar del escrito anterior), así como la fuente fundamental de las *Pseudoclementinas,* los denominados *Kerigmata Petrou.* En cualquier caso, la epístola paulina a los *Gálatas* informa que Pedro residió efectivamente en Antioquía (Gál 2, 11 ss). Se puede, pues, pensar que los escritos más tardíos de Pedro procedentes de Siria se remontan a una tradición petrina, que podía enlazar con la actividad misionera real de este apóstol. Esta impresión parece confirmarse asimismo en el evangelio de Mateo, ciertamente procedente de Siria, el cual, en las famosas palabras de Jesús dirigidas a Pedro, designa a éste como la piedra sobre la que Jesús quiere fundar su Iglesia (Mt 16,18 ss).

Algo parecido puede suceder con la tradición de *Tomás* en Siria oriental, aunque no se pueda demostrar que la leyenda de la misión de Tomás en Oriente, que alcanzó la India, descanse sobre bases históricas. Sí es completamente seguro el origen siríaco oriental de los *Hechos de Tomás* que proceden de principios del s. III d.C. Probablemente hay que situar en esta región otros dos escri-

tos que han aparecido en la colección de libros de Nag Hammadi bajo la autoridad de este Apóstol: el *Evangelio de Tomás* y el *Libro de Tomás, el Atleta*. La primera de estas obras surgió, a más tardar, al principio del s. II d.C., mientras que respecto a la segunda es más difícil calcular la fecha. Si todos estos escritos procedieron efectivamente de Siria oriental (*¿Edesa?*), tendríamos en ellos una tradición surgida bajo la autoridad de Tomás, que podría proceder de la actividad misionera de este apóstol.

Hay que mencionar finalmente la tradición que lleva el nombre de *Juan*. Es muy difícil fijar con exactitud el lugar donde nació. Muchos investigadores piensan con razón también en Siria meridional, y en concreto en algún territorio fronterizo de Siria o de Palestina (no en Antioquía ni en Edesa). Otros opinan que esta tradición procede de Asia Menor; en cualquier caso, más tarde se creyó que el sepulcro de Juan estaba en Efeso. A Juan se ha atribuido, además del cuarto evangelio del Nuevo Testamento, tres cartas y varios escritos apócrifos (*Hechos de Juan, Apócrifo de Juan*). Tanto el evangelio como las cartas se hallan en estrecha conexión. El mismo evangelio es complejo y contiene varios estratos de tradiciones y fuentes. Es posible que el nombre de Juan fuera unido probablemente al estrato más antiguo.

3) *Los doce apóstoles*

Junto a esta atribución de autoridad que se apoyaba en el nombre de un apóstol determinado, apareció también la autoridad de los *Doce Apóstoles*. Pablo conocía a los «*Doce*», distinguiéndolos de «todos los apóstoles» (1 Cor 15,5 y 7). Se encuentran también alusiones de tipo general a los «apóstoles», sin especificar el número, en la *Epístola a los Efesios*, en Ignacio de Antioquía, en la *1.ª Carta de Clemente*, en Policarpo de Esmirna y en la *2.ª Epístola de Pedro*. Se trata aquí de un tipo de alusión muy extendido que no se puede atribuir a ninguna tradición determinada. El término «Doce Apóstoles», como entidad especial, aparece por primera vez en la «Doctrina de los Doce Apóstoles» (*Didaché*), donde constituyen la autoridad que fundamenta el orden de la Iglesia. Una gran parte de las constituciones eclesiásticas posteriores circulaban también con el nombre de los (doce) apóstoles (*Constituciones apostólicas*, Constitución apostólica de la Iglesia, etc.). En los *Hechos de los apóstoles*, de Lucas, son éstos los garantes de la tradición y forman el prototipo de un presbiterio que abarca a la Iglesia universal.

Las sectas y escuelas gnósticas utilizaron con profusión el nombre de diversos apóstoles como autoridades doctrinales. No

sólo circulaban una serie de escritos gnósticos o apocalípticos con el nombre de diversos apóstoles, cada uno de los cuales figuraba como el destinatario de las revelaciones celestiales (por ejemplo, el *Apócrifo de Juan*), sino que aparecen también tratados teológicos con el nombre de un apóstol (como en el llamado *Evangelio de Felipe*). Como la formación del concepto de apostolicidad en la Iglesia, que resultó básico en la constitución del canon, tuvo lugar en la polémica con las sectas gnósticas, habrá que suponer que precisamente la apelación de los gnósticos a la autoridad apostólica movió a los escritores eclesiásticos a insistir, por su parte, en la apostolicidad de los escritos ortodoxos. Sin embargo, —como se dirá más tarde— el fundamento teológico real de la formación del canon no coincide del todo con tal énfasis.

4) *Marción*

La iniciativa para formar el canon, esto es, para seleccionar un número limitado de escritos antiguos de autores cristianos como sagrada Escritura dotada de autoridad, procede de un teólogo radical encardinado en la tradición de las comunidades paulinas. *Marción* (sobre su vida y su doctrina, cf *infra* 12,3 c) Poco después del año 140 fue excomulgado de la comunidad romana, fundando a continuación su propia iglesia que se difundió rápidamente. La característica más sorprendente de su doctrina fue el rechazo del Antiguo Testamento por razones teológicas. Hasta entonces el AT había sido para la Iglesia la sagrada Escritura aceptada en todas partes. Esto se podía aplicar a casi todos los gnósticos cristianos que podían superar fácilmente las dificultades interpretativas del AT con ayuda de la exégesis alegórica. Marción, sin embargo, rechazaba este método de interpretación. Para él el Antiguo Testamento era un documento histórico que daba testimonio de las obras del Dios justo que regía sobre este mundo Pero la redención a través de Jesús procedía de un Dios «extraño» completamente diferente. Puesto que la autoridad del Antiguo Testamento ya no tenía vigor, se planteaba la cuestión de una nueva escritura dotada de autoridad que sirviese a las comunidades cristianas redimidas por este Dios diferente. Consciente del gran papel que la ley y los profetas desempeñaban en la antigua cristiandad en cuanto sagrada escritura, Marción creó una nueva sagrada escritura que fuera vinculante para sus comunidades Esta nueva biblia consta del evangelio de Lucas y de las epístolas atribuidas a Pablo en el canon actual del Nuevo Testamento, excepto las pastorales.

Marción, sin embargo, había llegado al convencimiento de que estos escritos no se habían conservado en su forma y configuración cristianas. Por eso procedió a una edición crítica para librar a estos libros de su canon escriturístico de todas las adiciones posteriores. Antes de reprochar a Marción haber realizado una depuración crítica de las epístolas de Pablo, no podemos olvidar que también los adversarios del heresiarca intentaban corregir la imagen de Pablo transmitida en las epístolas auténticas al añadir al *Corpus Paulinum* las epístolas pastorales, que Marción, por lo visto, aún no conocía. La nueva edición de Marción del evangelio de Lucas seguía, por lo demás, la costumbre moral de su tiempo, pues el mismo tercer evangelio (al igual que el de Mateo) no era más que una nueva edición del antiguo evangelio de Marcos. Por consiguiente, la postura de Marción respecto a los escritos cristianos primitivos respondía completamente a la actitud general de aquel tiempo. Lo nuevo en la obra de Marción consistía en la concesión a esos escritos reelaborados el estatuto de sagrada escritura y el rechazo simultáneo del AT. Marción por su parte estaba convencido de haber proseguido tan sólo una línea evolutiva iniciada ya por el gran apóstol Pablo.

5) *La reacción ante el canon de Marción*

Sólo parcialmente conocemos la reacción inmediata de aquellos círculos que habían decidido la expulsión de Marción de la Iglesia y que habían comenzado, al mismo tiempo, a diferenciarse de las sectas gnósticas. Nuestro principal testigo al respecto es *Justino* mártir, que vivía en Roma en la época de Marción y que confeccionó los primeros escritos conocidos (aunque no conservados) contra el heresiarca. Justino utilizó el evangelio de Mateo y el de Lucas (quizá también el de Marcos), pero apenas se daba cuenta de que su propia elaboración armonizante de estos evangelios podía ser tan sospechosa como la nueva edición de Lucas por parte de Marción. Justino no citaba ni siquiera una vez las epístolas de Pablo, que desempeñaban un papel tan importante en en canon de Marción. ¿Acaso lo evitó conscientemente? Respecto al cuarto evangelio encontramos en Justino algunos pasajes paralelos, pero no proceden del evangelio mismo, sino de una tradición emparentada con Juan. Es posible que Justino rechazase el evangelio de Juan precisamente porque disfrutaba de gran popularidad entre sus adversarios gnósticos. Es sorprendente la posición y la autoridad de los evangelios en los escritos de Justino. Para él son los «Recuerdos de los Apóstoles», que en ocasiones transcribe con la fórmula «según está escrito», por lo demás

empleada tan sólo para las citas del Antiguo Testamento. El que Justino sitúe a los evangelios en cuanto autoridad escrita, en estrecha proximidad al AT que para él era sagrada escritura, puede deberse a la influencia de Marción.

Justino pone de manifiesto una situación en la que se percibe claramente que la iniciativa de Marción de crear un canon cristiano de sagradas escrituras es algo, por decirlo así, que ya ha «madurado», aunque la Iglesia no supiera aún exactamente cómo proceder al respecto. Tal situación se refleja claramente en la ignorancia de las epístolas paulinas por parte de Justino, y en su imprudente y deliberada reelaboración de los escritos evangélicos. No aparecía una alternativa constructiva a la solución de Marción. La insistencia en la autoridad de los escritos veterotestamentarios y la utilización de las nuevas recensiones de los Setenta (cf. *supra* § 5,3 b) sólo reafirmaban lo que ya era vigente antes de Marción. *Ireneo,* una generación más tarde, inicia el camino para salir de este desconcierto. Era obispo de Lyon en las Galias, pero se había formado como teólogo dentro de la tradición de las comunidades paulinas de Asia Menor. Allí, además, había conocido la tradición de los escritos juánicos que se habían combinado con la memoria del profeta Juan, de Efeso, autor del *Apocalipsis.* Ireneo se preciaba de haber estado a los pies del famoso obispo Policarpo de Esmirna, aunque en aquella época fuera todavía un niño. Pese a ser obispo de una comunidad occidental, Ireneo encarnaba en sus escritos redactados en griego, en mucha mayor medida que la comunidad de Roma, una tradición eclesiástica en la que las epístolas paulinas, tan apreciadas por Marción (y por muchos gnósticos), eran altamente valoradas y una herencia apostólica obvia. Las cartas de Pablo se leían en Asia Menor, a pesar de las advertencias de la 2.ª epístola de Pedro (cf. 2 Pe 3,15 s). Al mismo tiempo Ireneo podía apelar a los escritos juánicos que entre tanto también eran familiares en Asia Menor.

El canon neotestamentario de sagradas escrituras, que creó así Ireneo situándolo al mismo nivel que el Antiguo Testamento, comprendía todas las epístolas paulinas así como algunas de las «católicas», es decir, epístolas dirigidas a todas las comunidades; de este modo tenía una base apostólica más amplia que la selección de Marción orientada exclusivamente hacia Pablo. Si al principio el «Apóstol» por excelencia era Pablo, Ireneo amplió este término aproximándolo hasta el concepto de los «Doce apóstoles». Respecto a los evangelios, Ireneo no intentó crear a partir de ellos una autoridad exclusiva; más bien aceptó los cuatro evangelios «separados» (o sea no armonizados) de Mateo, Marcos, Lucas

y Juan. Ireneo procuró defender la idea de que los evangelios debían ser cuatro, en vez de uno, por medio de especulaciones cosmológicas en el sentido de que corresponderían a los cuatro puntos cardinales de la tierra. El obispo de Lyon tenía, pues, que defenderse contra la idea muy extendida de que, de suyo, sólo había un único evangelio.

También es importante a este respecto el sentido de «inclusividad» que aparece en la concepción de Ireneo sobre el canon de sagradas escrituras. Se incluía en él todo aquello que, según la tradición, estuviera en uso desde el principio en las comunidades. De este modo, por una parte, se admitían escritos de la época primitiva del cristianismo, aunque se supiera que no habían sido confeccionados por un «apóstol» (el evangelio de Marcos y los escritos lucanos), pues tampoco se ajustaba del todo a Pablo la definición estricta del apóstol en cuanto discípulo de Jesús. Por otra, no se incluían escritos reconocidos y utilizados por las iglesias cuando se conocía que sólo habían sido compuestos poco tiempo antes. La cuestión de la inspiración no desempeñó nigún papel en relación con la canonización. La pretensión de poseer el Espíritu santo estaba tan generalizada que la aplicación de este criterio sólo hubiera provocado confusión. El concepto de apostolicidad aparece de forma modificada: los autores de los escritos reunidos en el canon eran ciertamente apóstoles o discípulos de los apóstoles, considerando también a Pablo como un apóstol; pero propiamente sólo expresaban lo que en realidad constituía la regla fundamental del canon, o sea, la doctrina de las iglesias en el período más primitivo, es decir, todos aquellos escritos que aún seguían utilizándose. El hecho de que el uso de las iglesias de Asia Menor y de Grecia conformase la colección de Ireneo, y el que Antioquía, Cartago y más tarde Roma la confirmasen también constituyó la base eclesiástica del canon, creado así al final del s. II d.C.

6) *El canon Muratori*

El catálogo más antiguo de escritos canónicos neotestamentarios conservado hasta nosotros es el llamado *canon muratoriano*, compuesto quizás hacia el 200, aunque algunos eruditos lo fechan al menos una centuria más tarde. Esta lista enumera como escritos canónicos los cuatro evangelios y los Hechos de los apóstoles, trece epístolas de Pablo (sin la carta a los Hebreos), los Apocalipsis de Juan y de Pedro, la epístola de Judas, dos de Juan, una epístola de Pedro y la Sabiduría de Salomón. Por el contrario, el Pastor de Hermas surgido poco antes, aparece recomendado,

pero no como perteneciente al canon. La lista rechaza expresamente las cartas paulinas a los habitantes de *Laodicea* y *Alejandría,* y los escritos de los herejes (Valentín, Marción, etc.). Si este catálogo del canon es de fecha temprana, sería el testimonio de la aceptación de casi todos los escritos principales del Nuevo Testamento, aunque presente todavía una frontera móvil en relación con las epístolas católicas y a los escritos apocalípticos.

Esta situación respecto a una delimitación del canon apenas se modificó en los dos siglos siguientes (lo que hace posible una fecha tardía para el *Canon de Muratori*). Algunos manuscritos del NT incluían todavía en el s. IV y V varios escritos de los padres apostólicos (carta de Bernabé, *Pastor* de Hermas, 1.ª y 2.ª epístolas de Clemente). El catálogo canónico del Codex Claromontanus enumera en el canon, además de los conocidos escritos del NT (sólo parece faltar la epístola a los Hebreros), la carta de Bernabé, el *Pastor* de Hermas, los *Hechos* de *Pablo* y el *Apocalipsis de Pedro.* En Occidente reinó todavía, durante largo tiempo, una cierta inseguridad respecto al cuarto evangelio, mientras que en Oriente a algunos les resultó sospechoso durante siglos el Apocalipsis de Juan. Orígenes defendió por primera vez la epístola a los Hebreos como escrito canónico, aunque sabía que la perternidad de Pablo no era segura respecto a este escrito. Eusebio de Cesarea manifestaba reservas, todavía a principios del s. IV, en relación con el Apocalipsis de Juan y sólo reconocía con vacilaciones como escritos canónicos a la epístola de Santiago, de Judas, la 2.ª de Pedro y las dos pequeñas epístolas de Juan. La Iglesia cristiana como conjunto jamás profirió una decisión inequívoca sobre la extensión exacta de ambas partes de la Biblia, es decir, del Antiguo y del Nuevo Testamento. Se consiguió, sin embargo, un consenso sobre los 27 escritos del NT sobre todo a través de los manuscritos neotestamentarios difundidos por doquier sobre la base de la recensión bizantina (el texto imperial, cf. *infra,* § 7,2 a-d), que sustituyeron a los textos destruidos en gran parte en la última gran persecución contra los cristianos a comienzos del s. IV. En occidente se impuso análogamente, de manera general, a partir del s. V, la nueva biblia latina editada por S. Jerónimo y conocida como Vulgata, la cual contenía en el Nuevo Testamento los mismos 27 escritos.

c) *Escritos no canónicos del cristianismo primitivo*

Para 7.1 c: Textos

F. X. Funk y K. Bihlmeyer, *Die apostolischen Vater* (SQS 2,1,1), Tubingen: Mohr/Siebeck, [2]1956;

K. Lake, *The Apostolic Fathers* (LCL), Cambridge, MA: Harvard University, 1912 y reimpresiones;

E. Hennecke, *New Testament Apocrypha* (ed. por Wilhelm Schneemelcher, 2 vols.), Philadelphia: Westminster, 1963-65;

Eusebio, *Historia Eclesiástica,* Madrid (La Editorial Católica), 1975.

1) *Los Padres apostólicos*

Junto a los escritos canónicos del NT surgieron en tiempos antiguos y modernos otras colecciones de textos cristianos primitivos que comprenden en parte obras reconocidas y usadas en la antigüedad por escritores eclesiásticos, y en parte también otras desechadas en la antigua Iglesia como heréticas. La colección más importante de este tipo es la de los *Padres Apostólicos* que no fue reunida hasta el s. XVII. Con este título (*Patres Apostolici*) se quería designar a un libro que contuviera todas aquellas obras compuestas en la época apostólica por discípulos de los apóstoles. Si se concibe la «época apostólica» exactamente como el período que llega hasta la guerra judía (es decir, aproximadamente del 30 al 70 d.C.), la pretensión de estar compuesta en ese período no podría mantenerse respecto a ninguna obra de esta colección. De hecho, incluso entre los escritos del canon neotestamentario sólo las cartas auténticamente paulinas fueron redactadas realmente en la época apostólica. Los *Padres Apostólicos* contienen, sin embargo, un número de escritos que proceden con seguridad de los últimos decenios del s. I y de los primeros del s. II. Entre éstos se hallan la primera carta de *Clemente,* la *Didaché* (que desde su descubrimiento en el año 1883 fue añadida a las ediciones de los Padres Apostólicos), las cartas de Ignacio de Antioquía, los fragmentos de Papías y quizá la carta de *Bernabé.* Por el contrario, la *2.ª carta de Clemente,* la mayor parte de la carta de *Policarpo* y el *Martirio de Policarpo* no fueron redactados hasta la mitad del s. II. La carta de *Diogneto,* incluida también dentro de las colecciones de los Padres Apostólicos, es un escrito apologético que no surgió hasta alrededor del año 200 d.C. El *Pastor* de Hermas tiene su puesto por derecho en esta colección, aunque es difícil determinar su fecha exacta. A diferencia de los escritos del Nuevo Testamento, que se contienen en un número casi incalculable de manuscritos y versiones antiguas, de cada uno de los Padres Apostólicos sólo tenemos unos pocos manuscritos, y en algunos casos, solamente uno (la única copia existente de la carta de Diogneto se quemó en el incendio de la biblioteca municipal de Estrasburgo, durante el bombardeo de la guerra de 1870).

2) *Colecciones maniqueas y gnósticas*

En la antigüedad las sectas cristianas coleccionaron, como es lógico, su literatura peculiar. La que mejor se conoce es la de los *maniqueos,* que tenían una gran cultura bibliográfica y reunieron grandes colecciones de escritos en los que se incluían obras canónicas y apócrifas aparecidas en los dos primeros siglos. De estas

colecciones maniqueas se han conservado en Asia central numerosos fragmentos en idiomas turco, iraní y chino. En el alto Egipto se encontró también una biblioteca maniquea en lengua copta. Entre las colecciones maniqueas, la única que ha ejercido una gran influencia es la de los Hechos apócrifos de los apóstoles que circuló en occidente en una traducción latina. Pero ni siquiera ésta se ha conservado totalmente. En 1945 en *Nag Hammadi,* en el alto Egipto, se descubrió una colección gnóstica de escritos conservada casi íntegramente. Se trata de una biblioteca de trece volúmenes, todos ellos en copto, que son, en su mayoría, traducciones de escritos griegos, entre ellos muchos pertenecientes al s. II d.C. (o anteriores).

3) *Apócrifos*

Por lo demás, la totalidad del corpus de apócrifos neotestamentarios es una colección de escritos cristianos primitivos que no ha sido compilada hasta la época moderna y que ha llegado hasta nosotros por las vías más diversas y a veces sólo de forma fragmentaria. Muchos de estos libros se conservaron en lugares dispersos hasta la Edad Media tardía y se publicaron por vez primera en la época del Renacimiento. Algún que otro escrito fue citado, por lo menos en extractos, por algún padre de la Iglesia y de esta manera nos resulta en parte conocido. Pero la mayoría procede de hallazgos de manuscritos que han tenido lugar en los últimos siglos. En muchos casos no se ha conservado el texto original griego y dependemos de versiones latinas, coptas, siríacas, armenias, georgianas y árabes, así como de otras traducciones de segunda mano. A veces es necesario reconstruir pacientemente la forma original de un escrito de este tipo a base de diversas fuentes. Se comprende por sí mismo que, por tales razones, las cuestiones de fecha, paternidad y forma original del texto son incomparablemente más difíciles de decidir que en los textos canónicos.

Ciertamente, es muy probable que alguno de los textos apócrifos proceda de la época apostólica. Los escritos apócrifos más antiguos son presumiblemente del final del s. I, encontrándose un abundante material procedente del s. II. Por este motivo, los apócrifos neotestamentarios constituyen una fuente importante y equiparable a los escritos canónicos para la historia del cristianismo primitivo. Contienen tradiciones que se remontan a la época del nacimiento del cristianismo, nos proporcionan un espectro mucho más amplio y colorista que el que nos ofrecen los escritos canónicos, y nos permiten una visión de la multiforme

variedad de la teología y piedad cristianas de la época primitiva, mientras que la orientación polémica del canon del Nuevo Testamento obstaculiza o intenta limitar tal visión.

d) *Testimonios no cristianos*

Para 7.1 d

W. den Boer, *Scriptorum paganorum I-IV saec de Christianis testimonia*, Leiden: Brill, [2]1965.

Desgraciadamente los testimonios no cristianos relativos a los inicios del cristianismo son escasísimos. Sobre Jesús existe un relato del historiador judío *Josefo* (*Ant.* 18,63), pero no se nos ha conservado en su forma original, sino sólo en su elaboración cristiana. Se han intentado reconstrucciones del primitivo texto de Josefo, aunque siguen siendo dudosas. Este autor (*Ant.* 20,9) informa además brevemente sobre la muerte de Santiago, el hermano de Jesús. Los primeros testimonios romanos proceden de Suetonio y de Tácito. En *Suetonio* (*Vita Claudii* 25,4) hay una breve noticia sobre la expulsión de los judíos de Roma, los cuales, durante la época del reinado de Claudio, causaban continuamente disturbios «aguijoneados por Cresto» (*impulsore Chresto*). Si se refiere o no a los cristianos es una cuestión abierta. En la *Vita Neronis* (16,2), Suetonio relata que los cristianos seguían una nueva y maléfica (*maleficus*) superstición (*superstitio*) y que fueron expulsados de Roma por Nerón. *Tácito* refiere con más detalles que los cristianos, cuyo nombre se derivaba del Cristo crucificado bajo Poncio Pilato, fueron ajusticiados por Nerón de la forma más cruel, y que fueron condenados no tanto por provocar incendios sino, más bien, debido a su odio contra la humanidad (*Annales* 15,44, 2-8). Finalmente *Dión Casio* (*Epitome* 67,14) habla de la ejecución del cónsul Flavio Clemente y del destierro de su mujer, acusados de ateísmo, los cuales perecieron junto con otros por ser simpatizantes de la fe judía. Esto se podía referir a la persecución de los cristianos bajo Domiciano, relatada en la 1.ª carta de Clemente.

La primera noticia detallada sobre los cristianos de fuente pagana procede de *Plinio* el Joven, que en el año 112 d.C. fue gobernador de Bitinia en Asia Menor y que, en una carta que se ha conservado, pedía consejo al emperador Trajano sobre cómo debía tratar a los cristianos y proceder contra ellos. Por esta carta nos enteramos de que los cristianos se reunían, en determinados días, por la mañana temprano, adoraban a Cristo como si fuera Dios, se comprometían, por medio de juramento, a no cometer nigún

mal y luego se volvían a encontrar para celebrar una comida común. Sobre este intercambio epistolar con Trajano así como sobre un rescripto de Adriano al gobernador Minucio Fundano tendremos que hablar más adelante con mayor detalle (cf. § 12,3 d).

A partir del s. II comienzan a ser más abundantes las noticias de los escritores paganos sobre los cristianos. Luciano de Samosata informa detalladamente sobre la muerte del filósofo cínico Peregrino Proteo quien, en su día, había sido cristiano. En su libro sobre el pseudoprofeta Alejandro relaciona a los cristianos con los ateos y con los epicúreos. El emperador Marco Aurelio se manifestaba sobre los cristianos despectivamente en sus *Meditaciones*. El retórico romano Frontón publicó un discurso contra los cristianos que desgraciadamente se ha perdido. Las manifestaciones más amplias que se han conservado sobre los cristianos provienen de un escrito del platónico Celso, algunos de cuyos pasajes aparecen citados por Orígenes en su refutación del escrito de aquél. Sin embargo, este material en nada contribuye a la historia de los comienzos cristianos y sólo tiene importancia en relación con la polémica del paganismo con el cristianismo que se inició en el s. II.

2. El texto del Nuevo Testamento

Para 7 2

B. M Metzger, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, Oxford University, [2]1968;

J. N Birdsall, *The New Testament Text*, en *Cambridge History of the Bible 1*, 308-77,

K W. Clark, *The Textual Criticism of the New Testament*, en Black y Rowley, *Peake's Commentary*, 663-70;

F. G. Kenyon, *The Text of the Greek Bible* (rev de A. W. Adams), London: Duckworth, [3]1975,

B M. Metzger, *Chapters in the History of New Testament Textual Criticism* (NTTS 4), Leiden: Brill, 1963;

E. J. Epp, *The Twentieth Century Interlude in New Testament Textual Criticism* JBL 93 (1974) 386-414,

Id., *A Continuing Interlude in New Testament Textual Criticism* HTR 73 (1980) 131-51,

J. K. Elliot (ed.), *Studies in New Testament Language and Text Essays in Honor of G D Kilpatrick*, Leiden: Brill, 1976;

K. Aland, *Studien zur Uberlieferung des Neuen Testaments und seines Textes* (ANTT 2), Berlin. De Gruyter, 1967,

Id (ed), *Materialen zur neutestamentlichen Handschriftenkunde*, vol 1, Berlin. De Gruyter, 1969,

H. Lietzmann, *Textgeschichte und Textkritik*, en Id., *Kleine Schriften* (3 vols , TU 67, 68, 74), Berlin: Akademie-Verlag, 1958-62; 2, 15-250.

a) *Problemas de la tradición textual neotestamentaria*

No ha llegado hasta nosotros ni uno siquiera de los autógrafos neotestamentarios. Todos se han perdido. Las más antiguas copias conservadas se confeccionaron en torno al 200 d. C. (únicamente se ha encontrado un diminuto fragmento del evangelio de Juan, procedente de la 1.ª mitad del s. II). Se trata siempre de manuscritos escritos en papiros, igual que sucedía con los mismos autógrafos que también se escribieron probablemente en ese mismo material. En su mayoría son fragmentos y todos proceden de Egipto, donde la seca arena del desierto retrasó la descomposición del material utilizado para la escritura, que en un clima húmedo se deteriora con mayor celeridad. Es improbable que alguna de estas copias más antiguas que se conservan proceda directamente de alguno de los autógrafos correspondientes, teniendo en cuenta sobre todo que ni uno siquiera de los escritos del Nuevo Testamento fue compuesto en Egipto. Los manuscritos más antiguos del NT conservados íntegramente proceden del s. IV (Codex Sinaiticus y Codex Vaticanus). Tanto éstos como otros de los llamados «unciales» son códices de pergamino. El códice se había impuesto sobre el rollo, probablemente a lo largo del s. II d. C. como la forma predominante de los libros entre los cristianos; todos los restos de manuscritos neotestamentarios en papiro son códices o fragmentos de ellos. Hasta el final del milenio se escribía en «unciales», es decir, en manuscritos en los que sólo se utilizaban letras mayúsculas y que, por regla general, estaban copiados con una escritura seguida, sin separación de palabras, y la mayoría de las veces también sin acentos. Tales códices forman la base principal de la transmisión textual del Nuevo Testamento. Más adelante aparecieron también otros manuscritos, escritos con letras más pequeñas (minúsculas), y en los que varias letras van unidas formando grupos de sílabas, escribiéndose también los espíritus y los acentos (sobre los materiales utilizados para la escritura, cf. *supra* § 2,6 d).

En muchos aspectos los problemas de la transmisión textual neotestamentaria son los mismos que aparecen en otros autores de la antigüedad. El origen de las faltas originadas en la copia es el mismo en unos y en otros manuscritos: inversión del orden de las letras; supresión de una letra que da lugar a otra palabra diferente; haplografía (supresión de las mismas letras o de grupos de letras); ditografía (escritura doble de una letra o de un grupo de letras); confusión de letras semejantes; *homoioteleuton,* o sea, supresión de un grupo de letras o de palabras porque terminan con

las mismas letras que el grupo precedente y que es una falta muy frecuente; a veces se suprimen de la misma forma líneas enteras. También encontramos correcciones intencionadas en los textos neotestamentarios. Cuando tales textos alcanzaron la validez canónica, este tipo de correcciones se llevó a cabo, a veces, a través de comparaciones con otros manuscritos. Las citas veterotestamentarias del Nuevo Testamento se corrigieron también contrastándolas con manuscritos del AT. Asimismo se intentaron armonizar entre sí los textos paralelos de los evangelios sinópticos. Otras correcciones son debidas a la influencia del estilo literario griego (aticismo). También se modificó el texto por razones dogmáticas; así, por ejemplo, la afirmación de Mc 6,5 de que Jesús no podía hacer milagros en Nazaret. Finalmente encontramos una serie de adiciones al texto original: en los evangelios se añadió, incluso después del s. II, mucho material procedente de otras tradiciones como por ejemplo la perícopa de los trabajadores en día de sábado de Lc 6,5 (Codex D), y la perícopa de la adúltera que aparece, después de Jn 7,52, en un gran número de manuscritos más tardíos. Se producen, además, adiciones dogmáticas, la más conocida de las cuales es la introducción de la Trinidad en el texto de 1 Jn 5,7 s (el llamado *coma joaneo*).

En otros aspectos, por el contrario, los problemas de la crítica textual neotestamentaria son muy diferentes de los de la disciplina paralela clásica. Los autores clásicos están representados, en ocasiones, por un solo manuscrito, y cuando existen media docena de ellos se considera que hay una base extraordinariamente favorable para un trabajo crítico de reconstrucción del texto. Por el contrario, del NT existen casi 5.000 manuscritos en griego, aparte de numerosas versiones que proceden del estrato primitivo de la transmisión textual y, a partir del s. II, un número incalculable de citas de los escritos de los padres de la Iglesia. Si a esto se añade el hecho de que la tradición manuscrita se remonta hasta el final del s. II —es decir, está separada sólo unos 100 años de la época de los autógrafos— mientras que en los autores clásicos los únicos manuscritos conservados proceden muchas veces de la Edad Media tardía, parece que la crítica textual neotestamentaria ofrece una base incomparablemente más ventajosa que la mayor parte de los textos clásicos.

Sin embargo, no pueden sobrevalorarse las ventajas que ofrece esta abundante transmisión textual, pues, por una parte, se producen dificultades especiales de la misma gran riqueza de la tradición manuscrita y, por otra parte, los problemas de la reconstrucción del texto primitivo no dependen, hasta cierto

punto, de la cantidad de manuscritos conservados. El problema principal de esta abundancia reside en la complejidad de la interrelación entre los manuscritos, que hace imposible la elaboración de un *stemma* (árbol genealógico) de todos los códices neotestamentarios. Por el contrario, en la crítica textual de los clásicos la elaboración de una genealogía constituye la base más importante del procedimiento. Tan pronto como se ven con claridad las relaciones de dependencia de los diversos manuscritos se pueden descartar fácilmente las variantes que no aparecieron hasta más tarde. En el caso del Nuevo Testamento sólo resulta posible reconocer las dependencias en casos aislados, para un número limitado de manuscritos, y a veces sólo para variantes individuales o grupos de lecturas. Por lo demás, las diversas líneas de la tradición se han entrecruzado y entremezclado tanto en tiempos antiguos, que la genealogía (*stemma*) se complicaría hasta llegar al absurdo. Esto se aplica también a las versiones del NT transmitidas en numerosos manuscritos, como por ejemplo a la Vulgata latina. En lugar de la confección de un *stemma,* la crítica textual neotestamentaria intenta la agrupación de diversos manuscritos en familias.

Tales clasificaciones han tenido un cierto éxito y pueden servir de ayuda para aportar un poco de orden en la diversidad, a todas luces abrumadora, de la transmisión textual. Tras algunos intentos tempranos para establecer esas familias, el sistema de B.F. Wescott y F.H. Hort, los eruditos británicos que más influencia han ejercido en la crítica textual (§ 7,2 f), clasificaron todos los manuscritos como representantes o mezclas de cuatro tipos principales de familias. Las designaciones que Wescott y Hort emplearon para tales grupos se utilizan todavía hoy como un útil instrumento para la caracterización preliminar de cualquier manuscrito o grupo de ellos. La investigación posterior, sin embargo, ha cuestionado la validez del «texto neutral» y ha añadido el «texto cesariense» como una posible familia adicional.

1. El texto *occidental.* Este tipo aparece en el códice D de evangelios y Hechos, en el codex D de las epístolas, la *vetus latina,* las antiguas versiones siríacas y en las citas de los autores de los siglos II y III (Marción, Justino, Ireneo, Tertuliano, Hipólito y Cipriano). Así, los testimonios de este texto proceden de un tipo ampliamente usado muy pronto, hacia la mitad del s. II d. C., aunque se considera a menudo que se trata de un texto aún «salvaje», sin revisar y con muchas lecturas poco dignas de crédito.

2. El texto *alejandrino.* El criterio primario para determinar esta familia es la recurrencia de sus lecturas particulares en las ci-

tas de los *patres,* o escritores eclesiásticos de Alejandría, desde Clemente y Orígenes hasta Cirilo. Wescott y Hort asignaron tan sólo unos pocos unciales a esta familia (así, C y L), el ms. en minúsculas n.º 33, así como las versiones coptas. Hoy podemos incluir en este tipo al Sinaiticus, así como B y A, algunos unciales más, además de una serie de papiros no conocidos por Wescott-Hort. El grupo alejandrino tardío era claramente un texto editado, con muestras de un trabajo filológico considerable, pero fue precedido por un texto anterior, íntimamente conexo con él, que aparece en los papiros de fecha temprana y en las citas de Clemente y Orígenes (quizás también en Sinait y B).

3. El texto *neutral.* Según Wescott-Hort, los manuscritos unciales Sin y B (especialmente éste último) son los testigos de un texto libre de contaminaciones. Hoy, sin embargo, la mayoría de los estudiosos clasifican a esos dos manuscritos dentro de la familia alejandrina.

4. El texto *cesariense.* Este tipo textual no fue señalado por Wescott-Hort, aunque parece, hoy al menos, estar bien atestiguado. Se presupone que este tipo se basa en el texto que Orígenes portó consigo desde Egipto cuando se trasladó a Cesarea, pero que resultó contaminado más tarde, especialmente con lecturas «occidentales». Sus testigos son el uncial, algunos minúsculos, y las antiguas versiones armenia y georgiana.

5. El texto *Koiné o bizantino.* No hay duda de que esta familia es, en conjunto, una mezcla de todos los grupos textuales más antiguos (hecho que no excluye la posible supervivencia de lecturas primitivas dentro de esta familia). Este tipo parece ser el resultado de una revisión preparada por Luciano de Antioquía hacia el final del s. III d. C. Aunque esta familia está compuesta por la inmensa mayoría de los mss. y versiones existentes, se admite por lo general que es la más reciente y menos digna de crédito entre todas. El *Textus Receptus* («texto recibido») del período de la Reforma y posteriores es más o menos idéntico al de esta familia.

Podría pensarse que se pueden tomar decisiones de crítica textual basándose simplemente en las relaciones interfamiliares de las diversas lecturas variantes, pero incluso este procedimiento no es enteramente satisfactorio porque muchos manuscritos contienen textos «mezclados», es decir, sus variantes están emparentadas, en algunos casos con una familia y, en otros, sin embargo, con otra diferente. Aparte de eso las familias suelen ser tan grandes y contienen textos tan dispares que se hace necesaria la introducción de subfamilias, lo que a su vez opera como un fac-

tor que origina complicaciones. Otro problema de esta riqueza de transmisión radica en su cantidad misma. Consiste en que debemos trabajar con un material casi inabarcable si se tienen en cuenta los manuscritos más tardíos y se quieren encontrar pruebas de variantes antiguas importantes entre una cantidad enorme de faltas de transcripción y de variantes carentes de valor. Esto resulta todavía más difícil con las citas de los Padres de la Iglesia, tan importantes para la crítica textual neotestamentaria. El testimonio de estas citas es, además, decisivo sobre todo para la localización geográfica de los manuscritos y para sus tradiciones textuales. Hasta ahora sólo se ha emprendido de manera parcial una valoración de estas citas; su utilización se complica aún más porque los textos correspondientes de los Padres de la Iglesia se encuentran muchas veces en manuscritos medievales en los que los amanuenses corrigieron las citas bíblicas de acuerdo con el texto usual del NT que ellos conocían. En muchos casos faltan totalmente ediciones críticas fidedignas. En las numerosas versiones —también ellas son muy importantes, como es lógico, para la localización del texto original—, que proceden, en parte, del estadio más antiguo de la tradición textual griega, suelen faltar asimismo ediciones globales críticas. En conjunto, pues, la abundancia misma de la tradición obliga al estudioso a enfrentarse a una tarea vastísima y plena de obstáculos en su realización.

Incluso aunque se consiguiera aprovechar de hecho casi toda la información disponible de algún valor para el trabajo críticotextual, estas circunstancias no pueden hacernos olvidar que con ello los problemas decisivos no se solucionan, o en todo caso sólo se resuelven parcialmente. Cierto que la inmensa mayoría del texto del Nuevo Testamento está prácticamente fijado en razón del trabajo ya realizado; sin embargo, queda todavía una gran cantidad de problemas de crítica textual por resolver. Estos nacen de que la tradición representada por los manuscritos es irregular y sobre todo de que ésta falta por completo en los primeros cien años decisivos en la transmisión del texto. Sólo se conservan unas cuatro docenas de manuscritos íntegros del Nuevo Testamento y sólo una pequeña parte de ellos son unciales, procedentes del s. IV al X d. C.; los restantes son manuscritos medievales escritos en minúsculas. Todos los demás códices sólo contienen una parte del NT y, entre ellos, la mayoría sólo trae el texto de los evangelios, mientras que las epístolas paulinas aparecen con menos frecuencia y la tradición de las cartas católicas —y nada digamos del Apocalipsis de Juan— es todavía mucho más deficiente. De todos modos, es posible reconstruir con una gran seguridad

los tipos textuales más importantes que existían en la primera mitad del s. IV y de los cuales dependen, en conjunto, todos los manuscritos.

Sin embargo, al principio de este siglo se produjo un corte importante, pues en la gran persecución de los cristianos del 303 al 311 d. C. perecieron incontables manuscritos de la Biblia. La información sobre los tipos textuales anteriores a esta fecha procede primariamente de los papiros de los siglos II y III así como de las versiones al latín (la *Itala* o *Vetus Latina*), al siríaco y al copto. Estas traducciones, sin embargo, presentan notorias dificultades porque de ellas sólo se puede obtener una seguridad relativa respecto a su original griego. En cuanto a los papiros de esta época primitiva, hay que observar que todos ellos son fragmentarios. De todos modos se puede reconstruir la existencia de algunos tipos textuales que corresponden a los manuscritos de la Biblia completa que se copiaron de nuevo en el s. IV. Pero aun así permanece el problema primordial. Tampoco los papiros llegan más atrás del final del s. II; nada dicen, por tanto, sobre la historia textual anterior a la época en que fueron reunidos los escritos neotestamentarios para formar el canon (cf. *supra* § 7,1 b). No cabe duda que, sobre todo a partir del nacimiento del canon, se empleó un cuidado especial en la conservación del texto transmitido de estos escritos. Pero con ello se agudiza un problema que también existe en la crítica textual de los autores clásicos: las corruptelas decisivas, las modificaciones y las elaboraciones de los textos antiguos surgieron, por regla general, en los primeros decenios de la transmisión, es decir, durante aquella época en la cual no existía en absoluto conciencia de la importancia de un texto o de un autor o, si existía, era objeto de discusiones.

Tenemos ejemplos abundantes de tales modificaciones y corrupciones de los autógrafos de los escritos neotestamentarios surgidos en la época primitiva, las cuales, a veces, no pueden solucionarse ya con procedimientos de crítica textual, sino sólo por medio de la crítica literaria (cf. *infra* § 7,3 a-d). La edición del evangelio de Marcos que utilizan Mateo y Lucas se diferencia fundamentalmente del evangelio bajo ese nombre transmitido hasta nosotros. En el evangelio de Juan, un redactor introdujo una serie de interpolaciones (la más importante es Jn 6, 52-59). En la compilación de escritos, que se nos ha transmitido como la 2.ª epístola a los Corintios, el editor ha reunido una serie de pequeñas cartas de Pablo a los habitantes de aquella ciudad para formar una más grande; el mismo parece ser el caso en la epístola a los Filipenses. La profundidad con la que estas ediciones nuevas modifi-

caron el texto tradicional queda patente en la elaboración de Marción de las cartas paulinas, realizada sin duda con la intención de volver a restaurar el texto primitivo de Pablo. También resulta instructivo el ejemplo de la 2.ª epístola de Pedro, procedente del s. II, que incorporó la totalidad de la epístola de Judas reelaborándola de nuevo (2 Pe 2).

Pertenecen más directamente al ámbito de la crítica textual aquellos casos en los que, o bien el texto de un pasaje degeneró tanto, debido a una corruptela, que el copista se vio obligado a reconstruir hipotéticamente lo que en su día debió ser el original, o bien se produjeron correcciones intencionadas de detalle para adaptarlas mejor a la nueva perspectiva teológica. En algunas ocasiones se introdujeron también, sin querer, observaciones marginales. Sigue siendo una incógnita el texto conservado en el Codex D de los Hechos de los apóstoles, que se desvía tanto del de los demás manuscritos que incluso se ha supuesto que la base de este texto fue una nueva edición del libro, realizada por el autor original. En todos estos casos al crítico textual sólo le queda la reconstrucción hipotética del texto (conjeturas), para lo cual encuentra alguna justificación en la inseguridad de la transmisión manuscrita, pero ningún apoyo en variantes ofrecidas por los testigos del texto. Estas son, pues, las tareas más importantes de la crítica textual, que sólo pueden acometerse en conexión con la interpretación global de los correspondientes escritos.

b) *Los papiros*

Para 7.2 b

F Kenyon, *Our Bible and the Ancient Manuscripts* (rev. A. W. Adams), New York: Harper, 1958;

J. van Haelst, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens* (Série Papyrologie 1), Paris: Publications de la Sorbonne, 1976.

Entre los manuscritos neotestamentarios ocupan un lugar importante los papiros, porque son los únicos que han llegado hasta nosotros como testimonios inmediatos del texto griego de los s. II y III. Los primeros papiros neotestamentarios fueron descubiertos y publicados en los últimos decenios del s. XIX y en los primeros del s. XX. Se trata generalmente de pequeños fragmentos que sólo suelen tener un tamaño de pocos centímetros cuadrados. Unicamente el papiro de Oxirrinco IV, 657 (𝔓13), del s. III o IV d.C., publicado en 1900, ofrece amplios pasajes de Heb 2-5 y 10-12. Sólo desde el descubrimiento (1930) y publicación (1933-34) de los papiros Chester-Beatty (𝔓45 y 46), del siglo III,

han visto la luz un número permanentemente creciente de fragmentos amplios de papiros. Entre ellos hay una serie que, según el juicio paleográfico —es decir, el análisis de las formas de las letras— debe datar del s. III, o incluso del s. II d. C. De esta manera, los papiros han obtenido una importancia creciente para la crítica textual neotestamentaria, sobre todo en los últimos decenios. En el aparato crítico de las ediciones del Nuevo Testamento los papiros se designan con un número precedido de una P de estilo gótico. A continuación vamos a describir brevemente los papiros más importantes desde el punto de vista de la crítica textual (para datos más precisos sobre el lugar donde se conservan actualmente y sobre la publicación de los diversos papiros, nos remitimos a la bibliografía).

𝔓13 (Papiro de Oxirrinco, IV, 657). Contiene Heb 2, 14-5, 5; 10, 8-22; 10, 29-11, 13; 11, 28-12, 17. Fue escrito, a más tardar, al principio del s. IV y contiene un texto muy afín al Codexf B (cf. *infra*). Sin embargo, como éste último se interrumpe en Heb 10-12.

𝔓32 (Papiro Rylands 5). Contiene solamente unos pocos versículos de la carta a Tito (Tit 1, 11-15; 2, 3-8), pero está entre los papiros de NT más antiguos que se conservan (en torno al 200 d. C.) y reproduce un texto que coincide con el famoso Codex Sinaiticus (א, cf. *infra*) del s. IV. El 𝔓32 demuestra, pues, que el texto del Sinaítico es más o menos del 200 d. C.

𝔓45 (Papiro Chester-Beatty I): contiene 30 hojas (de unas 220 originales) de un libro papiráceo de los Evangelios y de los Hechos de los apóstoles, del s. III. En la hojas llegadas hasta nosotros se encuentran grandes fragmentos de Mt 20; 21; 25; 26; Mc 4-9; 11-12; Lc 6-7; 9-14; Jn 10-11; Hech 4-17. Sólo los fragmentos de Mc, Lc y Hech se han conservado bastante bien. Este hallazgo es de gran interés para la crítica textual de los Evangelios y de los Hechos de los apóstoles porque su texto no coincide con el tipo «alejandrino» que por lo demás predominaba en Egipto; contiene en parte variantes del texto *cesariense* y en menor medida algunas lecturas «occidentales». Es, pues, un testimonio de un «texto mixto» muy antiguo.

𝔓46 (Papiro Chester-Beatty II): Se trata de un libro papiráceo de las epístolas paulinas, conservado casi íntegramente, procedente de principios del s. III. Se han encontrado 86 de las 104 hojas originales, y muy poco deterioradas. Al principio faltan algunos trozos de la carta a los Romanos, y al final, ciertas partes de las cartas 1.ª y 2.ª a los Tesalonicenses. El texto está estrechamente emparentado con el tipo «alejandrino», pero es 100 años

más antiguo que los otros testimonios conocidos hasta el momento de este tipo. El 𝔓46 contiene una serie de peculiaridades que son de una gran importancia para la historia primitiva de la colección de epístolas paulinas. La carta a los Hebreos aparece inmediatamente después de la dirigida a los Romanos, es decir, que estaba considerada sin discusión como epístola paulina y había pasado, de acuerdo con su amplitud, al segundo puesto de la colección; las Pastorales faltan por completo (tampoco pueden haber estado en las páginas que se han perdido al final), o sea que no constituían todavía parte integrante del *Corpus Paulinum.* Finalmente, el 𝔓46 no trae la doxología final de la carta a los Romanos, después del c. 16, sino tras el c. 15, es decir, parece confirmar que Rom 16 era originariamente una carta independiente, que Pablo pudo haber dirigido a otra comunidad (¿Efeso?).

𝔓47 (Papiro Chester-Beatty III): Es la parte intermedia (10 hojas) de un libro papiráceo del Apocalipsis de Juan (originariamente contenía 32 hojas). Se ha conservado con muy pocas lagunas el texto de 9, 10-17, 2. Sus lecturas coinciden a veces, pero no totalmente, con el Codex Sinaiticus, demostrando también (cf. *supra*) que el texto de este último existía ya en el s. III, hacia cuya mitad fue escrito el 𝔓47.

𝔓48 contiene Hech 23, 11-17. 23-29. Es importante porque es una prueba de la existencia en Egipto del llamado texto «occidental» en el s. III.

𝔓52 (Papiro Rylands 457): Es un diminuto fragmento con pocos versículos del evangelio de Juan (Jn 18, 31-33. 37 s), que provocó gran expectación, a pesar de que, desde el punto de vista de la crítica textual, apenas tiene importancia. El tipo de escritura data, con bastante seguridad, según los paleógrafos, de la primera mitad del s. II. En este caso sería éste el fragmento más antiguo que se conserva de un escrito neotestamentario, separado sólo del autógrafo por un período de 50 años, o menos.

𝔓53 (Papiro Michigan 6652): Procede del s. III, y contiene un texto mixto de Mt 26, 29-40 y Hech 9, 33-10, 1.

𝔓64, escrito en torno al año 200 d. C., contiene varios versículos de Mt 26. En el mismo tiempo, o poco después, fue escrito el 𝔓67 (Mt 3, 9-15; 5, 20-22. 25-28) y el 𝔓70 (Mt 2, 13-16, 22-3, 1, 11, 26 s; 12, 4 s; 24, 3-6. 12-15). Todos ellos atestiguan la difusión temprana del evangelio de Mateo en Egipto, como también el 𝔓45 citado antes. Algunos versículos del evangelio de Lucas aparecen también en el 𝔓69 que es de la misma época (Lc 22, 41. 45-48. 58-61). Los 𝔓69 y 70 son los papiros de Oxirrinco XXIV, 2383 y 2384.

𝔓65, del s. III, contiene 1 Tes 1, 2-2, 1 y 2, 6-13 en la forma textual «alejandrina».

𝔓66 (Papiro Bodmer II): Es el primero de una serie papirácea neotestamentaria que procede de la colección del bibliófilo ginebrino Martin Bodmer, y se hallan entre los papiros más importantes del NT desde el descubrimiento de los Chester-Beatty. El papiro 66 fue escrito aproximadamente hacia el 200 d. C. Se han conservado 104 páginas y algunos otros fragmentos del codex con el texto de Jn 1, 1-6, 11 y 6, 35-14, 26; y además algunos pequeños trozos de Jn 14-21. El 𝔓66 es el testimonio antiguo más importante sobre el evangelio de Juan. Sus lecturas pertenecen en parte al texto «alejandrino» y en parte al «occidental». Es curioso que el copista corrigiera varias veces el texto occidental al margen y entre líneas de tal forma que coincidiera con el alejandrino, lo cual constituye una prueba de que tanto este último texto como uno mixto eran conocidos en Alejandría por aquella época. En un pasaje, el 𝔓66 contiene una variante que no se encuentra en ningún otro manuscrito, pero que muchos especialistas la han considerado como el texto original: en Jn 7, 52 el 𝔓66 tiene el artículo determinado antes de la palabra «profeta».

𝔓72 (Papiro Bodmer VII y VIII). Es un códice del s. III que contiene una serie de escritos diferentes, entre ellos la correspondencia apócrifa de Pablo con los corintios, la homilía pascual de Melitón de Sardes, y la epístola de Judas y las dos epístolas de Pedro del Nuevo Testamento. El 𝔓72 es el más antiguo testimonio del texto de estas cartas.

𝔓75 (Papiro XIV-XV Bodmer) data, según los editores, de la época entre el 175 y el 225 d. C. De las 144 páginas originales del libro se han conservado total o parcialmente 102, con el texto de Lc 3-24 y Jn 1-15 (con lagunas). Hasta el momento es el testimonio más antiguo del texto del evangelio de Lucas y uno de los más antiguos del 4.º evangelio, con lo cual el 𝔓75 es, en términos generales, uno de los más importantes manuscritos neotestamentarios. Su texto está emparentado de manera estrechísima con el del Codex Vaticanus (B, cf. *infra*).

c) *Los manuscritos unciales*

Para 7.2 c

E. G. Turner, *The Typology of the Early Codex*, Philadelphia: University of Pennsylvania, 1977.

Casi todos los papiros mencionados pertenecen a un período anterior al s. IV. Pero también se utilizó este material en una

época posterior, sobre todo en Egipto, para los manuscritos neotestamentarios. Sin embargo, a partir del reconocimiento oficial del cristianismo, el pergamino fue más utilizado como material para escribir los textos bíblicos. Hoy nos consta que el pergamino tiene muchas ventajas respecto al papiro, sobre todo la de que se conserva mejor. Pero también es posible que la rápida difusión del códice de pergamino a partir del s. IV se debiera sobre todo a que el emperador Constantino —como refiere Eusebio— encargó la confección de 50 manuscritos «en pergamino» de la Biblia para las nuevas iglesias de Constantinopla (331 d. C.), con lo cual se convirtió, por decirlo así, en el material de escritura oficial para los textos de la Biblia. Los manuscritos completos más antiguos del Nuevo Testamento, algunos de los cuales contienen también toda la Biblia griega, son estos códices de pergamino del s. IV y siguientes. Existe además una gran cantidad de textos en pergamino que sólo contienen una parte del NT (en general los evangelios). Debido a la utilización de letras versales en estas obras se les dio también el nombre de manuscritos «mayúsculos» o «unciales». Las siglas utilizadas para designar estos códices son letras mayúsculas latinas. Pero como pronto las letras latinas no fueron suficientes, se utilizaron además las mayúsculas griegas, y para el Codex Sinaiticus (cf. *infra*) la primera letra del alfabeto hebreo (א, ahora generalmente "S"). El crítico textual germanoamericano Caspar René Gregory (sucumbió como oficial alemán en la Primera Guerra Mundial) propuso un sistema que hubiera puesto fin a este arbitrario complejo de siglas: todos los manuscritos unciales tenían que tener un número precedido de "0" y todos los manuscritos no unciales un número sin "0"; sin embargo, este sistema no se pudo imponer a pesar de sus evidentes ventajas. Unicamente cuando no bastan las mayúsculas del alfabeto latino y griego se utilizan los números propuestos por Gregory. En total se conocen hasta ahora más de 250 manuscritos unciales de los que vamos a describir a continuación solamente algunos de los empleados más frecuentemente en los aparatos de crítica textual.

El manuscrito más famoso del NT (א = S = 01), descubierto por C. Tischendorf entre 1844 y 1853. Procede del convento de Santa Catalina del Sinaí y la historia de su descubrimiento, relatada muchas veces, no necesita ser repetida aquí. El códice fue regalado primeramente al zar ruso, pero después de la 1.ª Guerra Mundial vino a parar al Museo Británico de Londres, que lo compró en St. Petesburgo (Leningrado). De las 346 hojas conservadas 147 corresponden al Nuevo Testamento, reproducido casi

íntegramente. El codex contiene además de gran parte del Antiguo Testamento la carta de Bernabé y el *Pastor* de Hermas. El codex Vaticano (B, cf. *infra*) y el Sinaítico son los dos manuscritos completos más antiguos del NT. Unas veces junto con el Vaticano y otras veces solo, este manuscrito del s. IV d C. ha ejercido una gran influencia en las decisiones de los críticos textuales, unas veces como texto «neutral» (es decir, como no perteneciente a ninguna familia textual) y otras veces como el texto más emparentado con el alejandrino, y a veces como texto mixto. Aunque no hay duda de que el códice procede del s. IV, actualmente se cree que Tischendorf y algunos de sus sucesores sobrevaloraron la importancia de este texto. Sin embargo, el Sinaítico sigue siendo uno de los manuscritos más valiosos del Nuevo Testamento, presentando en conjunto un texto «alejandrino», con influencias claras del texto «occidental». En las correcciones introducidas más tarde, se aprecia la influencia del tipo textual que en su época se aceptaba en Cesarea

El códice *Alejandrino* (A = 02) procede asimismo de Egipto, y vino a parar en 1628, a través de Constantinopla, como después el Sinaítico, al Museo Británico de Londres Fue escrito en el s. V y contiene la Biblia completa (con grandes lagunas), más las dos cartas de Clemente Este codex ofrece el texto bizantino de los evangelios, pero en el resto del Nuevo Testamento es uno de los testimonios principales del tipo alejandrino y coincide generalmente con el Sinaítico y el Vaticano.

El códice *Vaticano* (B = 03) rivaliza con el Sinaítico en la primacía de los manuscritos unciales más antiguos de la Biblia. Igual que aquél, se escribió a mediados del s. IV y se encontraba desde hacía siglos en la Biblioteca Vaticana, donde fue catalogado por primera vez en 1475. Sin embargo, el Sinaítico, aunque no se descubrió hasta el último siglo, fue antes conocido en el ambiente científico que en el Vaticano, pues los funcionarios responsables del Vaticano no dejaban fácilmente este tesoro en manos de los investigadores. Así, hasta finales del siglo pasado no apareció una edición facsímil íntegra En la parte neotestamentaria de este codex falta la conclusión, es decir, desde Heb 9, 14 hasta el final de esta epístola, las cartas Pastorales, Filemón y el Apocalipsis Esto es tanto más de lamentar cuando que este códice aparece como el representante más importante de uno de los textos llamados «neutrales», es decir, que apenas ha sido influenciado por los diferentes tipos textuales surgidos de las revisiones o recensiones Hoy día, sin embargo, el ms. Vaticano debe considerarse más bien como representante relativamente puro y sin faltas de una edición textual «alejandrina» basada en algún buen texto antiguo.

El códice *Ephraemi rescriptus* (C = 04) es un «palimpsesto». Originariamente (en el s. V) contenía el texto de la Biblia griega, pero luego fue raspado en el s. VIII, volviéndose a rellenar las páginas a base de textos ascéticos y sermones del padre de la Iglesia siria Efrén (s. IV). Se han conservado aproximadamente 5/8 partes de las páginas que contenían el texto del Nuevo Testamento, entre ellas fragmentos de todos los escritos del NT (con excepción de 2 Tes y 2 Jn). Utilizando procedimientos químicos y a base de un paciente y minucioso trabajo, consiguió Tischendorf descifrar el texto que está debajo. Este codex procede también probablemente de Egipto. Sin embargo, se encuentran en él variantes de diferentes tipos de textos, incluido el «bizantino», difundido más adelante.

El códice *Bezae* (o *Cantabrigienses,* D = 05) es uno de los textos más interesantes del Nuevo Testamento. Escrito en el s. V o VI, llegó en el s. XVI —aunque no sabemos cómo— a manos de Beza, sucesor de Calvino, el cual lo regaló en 1581 a la Universidad de Cambridge y desde entonces ha sido editado varias veces. El codex D contiene el texto de los cuatro Evangelios y de los Hechos de los apóstoles. Después del evangelio de Marcos, y por razones no aclaradas hasta ahora satisfactoriamente, aparece una hoja con un texto de 3 Jn 11-15 La peculiaridad de este manuscrito reside en que presenta a derecha e izquierda, en páginas contrarias, tanto el texto griego como el latino. El mismo texto también es curioso. El latino pertenece a la versión antigua que precedió a la Vulgata (cf. *infra* § 7,2 e), mientras que el griego es respecto a los Evangelios y para los Hechos de los apóstoles, el principal testimonio del llamado tipo «occidental». Contiene en los Evangelios una gran cantidad de adiciones (y también algunas omisiones características) y en los Hechos de los apóstoles se desvía tanto del texto transmitido normalmente, que se ha creído que se basaba en alguna nueva edición realizada por el autor mismo de los Hechos de los apóstoles. Es una cuestión discutida si hay que considerar este texto como una degeneración secundaria del primitivo o si, por lo menos, en algunas variantes, hay que ver en él la fuente de muchas y valiosas lecturas antiguas. El hecho es que tanto la antigua versión siríaca de los Evangelios, así como muchas citas de los padres de la Iglesia de los primeros siglos, muestran un estrecho parentesco con el texto del *Codex Bezae*

El codex *Claramontanus* (D = 06; hay que diferenciarlo del códice D de los Evangelios y Hechos que acabamos de mencionar) sólo contiene las epístolas paulinas. Procede del s. VI y es, igual que el *Codex Bezae,* un texto bilingüe que presenta paralelamente

el texto griego y el latino. El *Claramontanus* constituye también un testimonio del tipo «occidental». Sin embargo, en las epístolas del NT las variantes occidentales no son tan aparatosamente diferentes de los otros textos como en los Evangelios y en los Hechos de los apóstoles.

El códice *Laudianus* (E = 08). Con la sigla «E» se designan además otros códices, como son el *Basiliensis* de los evangelios, del s. VIII, y el *Sangermanensis*, escrito en el s. IX. Este último es una copia del *Claramontanus*, por lo que carece de valor desde el punto de vista de la crítica textual. El *Laudianus*, también un texto grecolatino bilingüe de los Hechos de los apóstoles, del s. VI, contiene muchas lecturas «occidentales» junto a otras del tipo textual «bizantino».

El códice *Augiensis* (F = 010) es, asimismo, un texto bilingüe grecolatino de las cartas de Pablo. Hay otro códice F (= 09) que contiene el texto de los evangelios y que se conserva sólo fragmentariamente. El *Augiensis* fue escrito probablemente en el s. IX en un convento alemánico, y durante mucho tiempo estuvo en la isla Reichenau del lago de Constanza (= Augia Dives). Actualmente se encuentra en el Trinity College de Cambridge.

El códice *Boernerianus* (G = 012; el G = 011 es un códice fragmentario de los evangelios) es un texto bilingüe del s. IX, igual que el *Augiensis*, y está emparentado con él. En ambos manuscritos aparecen muchas faltas, perteneciendo ambos al tipo «occidental», por lo que o el ms. G es una copia del F, o ambos proceden del mismo modelo. Es curioso que en la última página del códice se mencione la carta de Pablo a los Laodicenses, aunque no aparezca el texto de esta carta apócrifa.

El códice *Coislinianus* (H = 015; se designa también con la «H» a dos códices menos importantes de los Evangelios y de los Hechos de los apóstoles) es un importante manuscrito de las epístolas paulinas, desgraciadamente sólo conservado fragmentariamente. Fue escrito en el s. VI y pasó luego al Monte Atos, donde en el s. XI se utilizaron sus hojas como refuerzo para la encuadernación de otros libros. En total se han conservado 43 hojas, pero están desperdigadas por diferentes bibliotecas del mundo. El *Coisliniano* contiene un texto «alejandrino» y además, al final de la carta a Tito, una referencia que afirma que el texto había sido comparado con un ejemplar de la biblioteca de Pánfilo en Cesarea.

El códice *Regius* (L = 019) es un manuscrito de los Evangelios del s. VIII, conservado casi íntegramente. Su texto muestra estrecho parentesco con las citas de Orígenes y coincide en gran parte

con el *Vaticanus.* Antes del «final largo» de Marcos (Mc 16, 9-20), que viene en manuscritos posteriores, se encuentra una conclusión más breve que, por lo demás, sólo aparece marginalmente en otros pocos textos.

El códice *Purpureus Petropolitanus* (N = 022) es uno de los manuscritos de lujo de los Evangelios del s. VI, escrito probablemente en Constantinopla. La escritura emplea tinta plateada sobre pergamino de purpurina y los nombres de Dios y de Jesús aparecen en letras doradas. Se han conservado casi la mitad de las 462 hojas originales, aunque se encuentran en diferentes bibliotecas. El códice fue probablemente desencuadernado por los cruzados y llevado a diversos lugares de Europa. Estrechamente emparentados con este códice son los dos manuscritos adornados con purpurina O y Σ. El texto de estos imponentes manuscritos es de menos valor, ya que pertenece al tipo «bizantino».

El códice *Porphyrianus* (P = 025) es uno de los pocos manuscritos unciales que —además de las epístolas paulinas y católicas— contiene el Apocalipsis de Juan. P es, al igual que C, un palimpsesto. El texto neotestamentario, escrito en el s. IX, fue escrito por encima, en el año 1301, con una obra de comentarios de Eutalio. En la reproducción del Apocalipsis, el *Porphyrianus* contiene una serie de importantes lecturas antiguas.

El códice *Borgianus* (T = 029) pertenece a los textos bilingües greco-coptos. Desgraciadamente sólo se han conservado en esta obra, que es la más antigua del género, 80 hojas con el texto de Lc 22-23 y Jn 6-8. Escrito en el s. V o VI, con el copto en la columna izquierda y el griego en la derecha, el Borgiano ofrece lecturas que coinciden con el *Vaticanus.*

El códice *Freerianus* (W = 032), llamado también *Washingtonianus,* procede del convento de Shenute en Atripe cerca de Achmim, en el Egipto superior, y pertenece a los más importantes hallazgos de textos del s. XX. Contiene solamente los Evangelios y fue escrito en el s. IV, o a más tardar a principios del s. V. Este ms. ofrece una mezcla tal de los más diferentes tipos de textos (alejandrino, occidental, bizantino), que, con él, parece que se tambalean las teorías sobre las antiguas familias textuales. Dentro de la larga (y no auténtica) conclusión de Marcos, el *Freerianus* trae una ampliación de lo más interesante (después de Mc 16, 14, el denominado *Logion* de Freer). Es el más interesante de los que se hallan en Estados Unidos y se conserva en la Smithsonian Institution, de Washington D.C.

El códice *Koridethi* (Θ = 038) se escribió en un monasterio del Cáucaso, en el s. IX o antes, probablemente por un copista que no

sabía griego El ms. demuestra la existencia de diferentes tipos textuales también en el Oriente (Armenia), pues se incluyeron en el texto numerosas correcciones juntamente con los «corrigenda» El códice contiene solamente los Evangelios y además del texto bizantino en Mt, Lc, Jn, presenta el texto «occidental» en Mc

El códice *Zacynthius* (Ξ = 040) es otro palimpsesto con fragmentos del texto del evangelio de Lucas del s. VIII Es al mismo tiempo el manuscrito más antiguo de un libro bíblico que ofrece, además, un comentario· una cadena de citas de los Padres de la Iglesia rodea el texto, escrito a una columna, por tres partes. El texto está estrechamente emparentado con el del *Vaticanus*

d) *Los manuscritos en minúsculas*

Existen varios miles de manuscritos del Nuevo Testamento escritos con letras minúsculas La mayoría pertenecen a la baja Edad Media y en un alto porcentaje se trata de manuscritos de los Evangelios Como material para la escritura se empleaba de manera creciente, junto con el pergamino, el papel, un invento procedente de China. El papel era conocido ya a partir del s X en Europa, y desde el s XII se produce en este continente empleándose a partir del s XIII de manera generalizada. Sin embargo, en los manuscritos de la Biblia el uso del pergamino, que era más consistente, se mantuvo durante más tiempo que en los escritos de contenido diferente Existen también manuscritos que utilizan, conjuntamente, dentro del mismo códice, el pergamino y el papel Los códices en minúsculas se designan con números arábigos En la actualidad, prácticamente todos están catalogados, pero hasta ahora sólo una parte había sido sometida a un estudio crítico serio La inmensa mayoría de los manuscritos minúsculos ofrecen el texto «bizantino», que posee mucho menos interés para la crítica textual. Pero un examen cuidadoso de una serie de manuscritos no unciales ha demostrado que también los códices tardíos de este tipo pueden contener valiosas lecturas antiguas. Su testimonio no carece, pues, de valor, y no está justificado desde el punto de vista metodológico un olvido de estos manuscritos en pro de los unciales, mayoritariamente más antiguos A continuación mencionaremos tan sólo algunos de los códices no unciales mejor conocidos hasta ahora, así como algunas de las familias en las que se agrupan diversos de estos manuscritos.

El 1 es un manuscrito escrito en el s. XII, que contiene todo el NT excepto el Apocalipsis. Fue utilizado ya por Erasmo para la

primera edición impresa del Nuevo Testamento (cf. *infra*). Para el Apocalipsis, Erasmo se apoyó en un manuscrito de papel, largo tiempo perdido, pero vuelto a encontrar ahora y que también se designa con el número 1. En este manuscrito falta el pasaje de Ap 22, 16-21. Estos versículos los retradujo el mismo Erasmo al griego para su primera edición del texto latino de la Vulgata, puesto que no tenía acceso a ningún otro ms. con el texto completo del Apocalipsis. Según las investigaciones de Kirsopp Lake, el ms. 1, mencionado al principio, forma junto con los mss. 118, 131 y 209 una familia con la que tienen parentesco una serie de otros manuscritos no unciales. El texto de esta familia contiene elementos que, por lo demás, sólo se encuentran en las versiones siríacas y latinas antiguas.

El ms. 13 designa un minúsculo escrito en el sur de Italia en el s. XII, que encabeza una familia conocida como grupo Ferrar. A este conjunto pertenecen el 69, el 124, el 346 y media docena más de otros manuscritos. Su mejor representante parece ser el 69 que no fue escrito hasta el s. XV. El arquetipo de este grupo fue copiado seguramente antes del año 1000. Típico de estos manuscritos es que la perícopa de la adúltera no aparece después de Jn 7, 52, sino tras Lc 21, 39. El texto de estos manuscritos presenta relaciones interesantes con la versión siríaca antigua y con el *Diatessaron* de Taciano.

El 33, uno de los manuscritos minúsculos más antiguos, escrito en el s. IX, es conocido como el «rey de los escritos en letra cursiva». Contiene los profetas del Antiguo Testamento y todo el Nuevo aunque sin el Apocalipsis. Su texto está estrechamente emparentado con el códice B.

El 81, escrito en el año 1044, sólo contiene los Hechos de los apóstoles, y pertenece a los testimonios textuales más valiosos de este libro del NT.

El 157 es un ms. de los Evangelios copiado en el s. XII. Sus lecturas coinciden a veces con las del códice D y presentan además un parentesco con el *Diatessaron* de Taciano y con el texto evangélico de Marción (Lc). Al final de cada evangelio se encuentra un colofón que aparece también en una docena de otros manuscritos: «(copiado) de los antiguos manuscritos de Jerusalén».

El 565 procede del Ponto y fue escrito en el s. IX o X. Este manuscrito cursivo contiene, asimismo, el llamado «colofón de Jerusalén» antes mencionado. Las lecturas de este códice evangélico muestran una gran afinidad con el llamado texto «occidental», es decir, una forma textual que, desde tiempos antiguos, era corriente tanto en Occidente como en Oriente.

El 700 es un manuscrito evangélico muy peculiar que procede del s. XII. Se desvía 2724 veces del *textus receptus*, y ofrece, además, 270 variantes que sólo se encuentran en este códice. Estas lecturas peculiares proceden de un modelo muy antiguo, como lo demuestra en este manuscrito la segunda petición de la oración dominical de Lc 11, 2: «tu Espíritu santo venga a nosotros y nos purifique». Esta forma de la segunda petición se remonta a Marción, y aparece atestiguada también por el padre de la Iglesia Gregorio de Nisa, no encontrándose, por lo demás, en ningún otro manuscrito neotestamentario.

El 1424 es el representante principal de una familia identificada por B.H. Streeter y a la que pertenecen más de dos docenas de otros manuscritos cursivos. El códice contiene el NT completo, y todos los escritos, menos el Apocalipsis, están provistos de un comentario escrito al margen.

El 2053 contiene sólo el texto del Apocalipsis de Juan, junto con el comentario de Ecumenio a este libro, del s. VI A pesar de que este manuscrito no fue escrito hasta el s. XIII en Mesina, se halla entre los mejores testimonios textuales del último libro neotestamentario, reproduciendo, al parecer, un texto todavía mejor que el papiro Chester-Beatty (𝔓47) del s. III y que el códice Sinaítico.

e) *Las versiones antiguas*

Para 7 2 e

B M Metzger, *The Early Versions of the New Testament Their Origin, Transmission, and Limitations,* Oxford: Clarendon, 1977;

Id., *The Early Versions of the New Testament,* en Black y Rowley, *Peake's Commentary,* 671-75;

K. Aland (ed), *Die alten Ubersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenvaterzitate und Lektionare* (ANTT 5), Berlin· De Gruyter, 1972

Hemos efectuado ya algunas observaciones sobre las versiones antiguas (§ 7, 2 a). Es difícil estimar su verdadero valor, teniendo en cuenta sobre todo que las tres traducciones antiguas más importantes, la siríaca, la copta y la latina, tuvieron por su parte una historia complicada que incluye varias revisiones, y que sobre ellas influyó, en cada caso, un texto griego, que por su parte había ido evolucionando, en sucesivas ediciones. Las fases más antiguas de estas versiones pertenecen al s. II d. C. (las traducciones coptas deben fecharse por lo menos al principio del s. III) y son el exponente de una evolución del texto neotestamentario al que no siempre tenemos acceso directo a través de los manuscritos griegos. También tienen una cierta importancia las versiones

secundarias, sobre todo cuando hasta nosotros no ha llegado, o sólo de una manera parcial, la traducción que se utilizó como patrón. Naturalmente en estos casos la reconstrucción del texto griego primitivo resulta más difícil todavía que en el caso de las traducciones directas. Como orientación general enumeraremos y describiremos brevemente a continuación las principales traducciones. Las limitaciones y propósito de este libro no permiten adentrarse en los problemas que la valoración de las mismas presenta para el trabajo crítico textual.

1) *Las versiones siríacas.* En la segunda mitad del s. II Taciano confeccionó una armonía de los evangelios a la que dio el nombre de *Diatessaron* (vocablo que significa «a través de los cuatro», que parece aludir a las cuatro fuentes utilizadas, y que debe traducirse sencillamente como «armonía»). Taciano utilizó como base los cuatro evangelios canónicos. No es seguro que tuviese en cuenta, además, el evangelio de Tomás que se ha vuelto a encontrar ahora. Tampoco sabemos exactamente si el original de esta obra fue escrito en griego o en siríaco. En cualquier caso, en Oriente y durante varios siglos, esta «armonía» evangélica se difundió en lengua siríaca y fue utilizada durante muchos siglos como la versión autorizada, y dotada de autoridad, de los Evangelios. Del *Diatessaron* griego se ha encontrado solamente una única página en las ruinas de la fortaleza romana de Dura-Europos, en el Eúfrates, que fue destruida por los persas en el año 256/57. De la versión siríaca no se ha conservado nigún manuscrito. La mejor fuente ha sido, hasta la fecha, el comentario al *Diatessaron,* conservado sólo en traducción armenia, que escribió en el s. IV el padre de la Iglesia siríaca Efrén. Hace poco tiempo se han descubierto y publicado unas dos terceras partes de este comentario en lengua siríaca. Aparte de eso, diversas armonías de los evangelios en otros idiomas (árabe, persa, latín, holandés medieval, italiano antiguo) presentan una influencia más o menos acusada de la obra escrita por Taciano. Si se consiguiera reconstruir el primitivo texto siríaco (o griego) del *Diatessaron,* se habría ganado con ello un testimonio importante para el texto de los Evangelios en el s. II. En el estado actual de las cosas, el *Diatessaron* es especialmente interesante porque, tanto en Oriente como en Occidente, ha influido incluso en muchos manuscritos de cada uno de los evangelios por separado.

Aproximadamente al mismo tiempo que el *Diatessaron,* surgió en Siria una traducción de los cuatro evangelios separados y probablemente también del resto del NT. Se trata de la *versión siríaca antigua.* La traducción de los evangelios es la única que se ha con-

servado en dos manuscritos fragmentarios, el códice *Syrus Curetonianus* (sy^{c}) y el *Syrus Sinaiticus* (sy^{s}) de los siglos V y del IV, respectivamente, que sin embargo proceden de un modelo común mucho más antiguo. Es cuestión debatida si la base de estos mss. era una traducción siríaca del s. II, libre en principio de las influencias de Taciano, pero en la que habrían de penetrar de manera creciente las variantes del *Diatessaron,* o si estas lecturas estaban ya presentes desde el principio y fueron eliminadas parcialmente en las copias posteriores. Prescindiendo de este parentesco con Taciano, los dos manuscritos muestran relaciones muy estrechas con variantes «occidentales», tal como aparecen en una serie de manuscritos de la *Vetus Latina* (cf. *infra*) y en los minúsculos del grupo Ferrar (*supra* § 7,2 d). Una coincidencia semejante de testimonios geográficamente tan separados entre sí y que se encuentran un poco en la periferia de la transmisión textual demuestra que proceden de un texto griego muy difundido en el s. II, y que en la reconstrucción del original tiene que tomarse tan en serio como los papiros y los manuscritos sociales de los siglos IV y V.

Una versión siríaca más tardía, conocida a través de varios cientos de manuscritos, algunos de ellos de los siglos V y VI, se llama *Peschittha* (sp^{p}). Fue surgiendo poco a poco, a través de sucesivas revisiones de la traducción siríaca antigua cotejadas con textos griegos. El estadio más antiguo que de su evolución conocemos es la edición llevada a cabo por el obispo Rabbula de Edesa (muerto en el 435). En el año 508, el obispo Filoxeno de Mabbug, en el Eúfrates, encargó a su obispo auxiliar Policarpo una traducción del Nuevo Testamento al siríaco. Esta versión ha llegado hasta nosotros, a través de numerosos manuscritos, en una revisión llevada a cabo en el año 616 por Tomás de Heraclea: la llamada «Heraclensis» (sy^{h}). La antigua Peschittha, en la cual falta, al igual que en otras traducciones antiguas, las epístolas 2.ª de Pedro y 2.ª y 3.ª de Juan y la de Judas, así como el Apocalipsis, contiene a veces variantes que están muy cerca del texto del códice *Vaticano* o también del tipo «bizantino». En la «Philoxeniana» del obispo Filoxeno de Mabbug se añadieron probablemente las epístolas católicas que faltaban, así como el Apocalipsis. La «Heraclensis» es una edición crítica, y en sus variantes marginales (sy^{hm}) ha conservado toda una serie de lecturas antiguas preciosas, sobre todo en los Hechos de los apóstoles, con lo cual se ha convertido en uno de los principales representantes del texto «occidental», después del *Codex Bezae.*

Totalmente independiente de estas versiones siríacas es la traducción al dialecto arameo-occidental de Palestina (sy^{pal}), que

puede reconstruirse en parte por medio de los leccionarios medievales. Aunque ese dialecto está más cerca de la lengua de Jesús que las traducciones «siríacas», esta versión surgida en el s. V tiene poco valor para la crítica textual.

2) *Las versiones latinas.* Las *Actas de los mártires escilitanos* y Tertuliano atestiguan que, ya a finales del s. II, existían en el norte de Africa, traducciones latinas del NT. Se denomina *Vetus latina* (o también «Itala»; en los aparatos de crítica textual se designa como «it») a esta traducción surgida en Africa y que después de haber pasado por algunas revisiones fue también utilizada en Italia y en otros países occidentales. Los aproximadamente 32 manuscritos conservados de la *Vetus Latina* —que no contiene ninguno del NT completo— se designan con letras minúsculas latinas. Las fechas de estos códices varían desde el s. V al XIII, lo cual constituye una prueba de que la versión latina antigua estuvo en uso hasta la alta Edad Media y sólo a partir de la baja fue totalmente desplazada por la *Vulgata,* elaborada por S. Jerónimo. Un antiguo representante del texto africano de la *Vetus Latina* es el códice Palatino (e) del s. V, un manuscrito de los evangelios cuyas lecturas están estrechamente emparentadas con las citas de Cipriano y de Agustín. Todavía más antiguo, aunque sólo se conserva fragmentariamente, es el códice *Bobbiensis* (k), escrito en torno al año 400, y que contiene algunas partes de los dos primeros evangelios.

Unicamente los manuscritos europeos de la *Vetus Latina* son más completos, aunque tanto el tipo textual como los códices mismos proceden de fechas más tardías. El *codex Vercellensis* (a) de los siglos V o VI es el más antiguo manuscrito europeo de los evangelios. El *Veronensis* (b) representa un texto utilizado por Jerónimo para la confección de la Vulgata. La columna latina del *codex Bezae* (D), designada, tal como es usual, con la letra minúscula «d», también se halla entre éstos, pues representa una tradición textual latina independiente y no es simplemente una traducción del texto griego de D. El códice *Gigas* (gig), escrito en Bohemia en el s. XIII, representa el texto latino antiguo de los Hechos de los Apóstoles y del Apocalipsis. Se trata de uno de los manuscritos de toda la Biblia más voluminosos que se hayan escrito: sus páginas miden aproximadamente metro y medio de anchura y casi un metro de largo. Aunque los manuscritos latinos antiguos no son homogéneos —el monasterio de Beuron está publicando una edición completa de toda la Biblia latina antigua—, sí es indiscutible que sus lecturas pertenecen al texto «occidental», por lo que representan un testimonio importante de este antiguo y peculiar tipo textual del NT.

La falta de uniformidad de las versiones latinas que circulaban en Occidente fue el motivo fundamental que impulsó en el año 382 al obispo Dámaso de Roma a encargar a *S. Jerónimo* una revisión de la Biblia latina. Jerónimo dio a luz primeramente una edición de los Evangelios, puesto que en ellos la falta de uniformidad era mayor, dando cuenta de ello en una carta a Dámaso en el 384. La nueva edición completa, muy cuidadosa respecto a los evangelios, pero sólo superficial para el resto del Nuevo Testamento, no fue una traducción nueva sino una revisión cotejada con el texto griego que circulaba en aquella época. Este trabajo de S. Jerónimo es la base de la llamada *Vulgata,* o «común», que no se abrió paso inmediatamente y que fue sometida a nuevas revisiones hasta la época moderna (en los aparatos críticos se designa a esta versión con las letras «vg»; a la revisión sixtina de 1590 con «vg^{s}», a la clementina de 1592 con «vg^{cl}»; a las variantes textuales que aparecen en una parte de los manuscritos de la Vulgata así como en algunos manuscritos de la *Vetus Latina,* con «lat» y a las lecturas de toda la tradición latina con «latt»). Existen actualmente más de 8.000 manuscritos de la Vulgata, que no es posible mencionar aquí ni siquiera a manera de ejemplo, que demuestran que la multiplicidad de las formas textuales de las traducciones latinas que ya existían en la época de Jerónimo no llegó a ser vencida con su edición.

3) Las *versiones coptas.* En la época cristiana primitiva se hablaban en Egipto una serie de dialectos coptos que habían ido evolucionando a partir del idioma egipcio antiguo. Los dos dialectos principales en los que se tradujo el Nuevo Testamento fueron el bohaírico del bajo y el sahídico del alto Egipcio. Se ha conservado muy poco de las traducciones del NT a los dialectos del Egipto medio (menfítico, fayúmico, achmímico y subachmímico); sin embargo tales dialectos están alcanzando una importancia creciente gracias a los nuevos hallazgos de escritos cristianos. La *versión sahídica* (s^{a}) es la más antigua de la egipcias y surgió probablemente al principio del s. III. De ella se han conservado toda una serie de manuscritos, a veces, muy antiguos. Muchos no fueron descubiertos hasta tiempos muy recientes. De los evangelios existían probablemente varias traducciones independientes entre sí. El texto de la versión sahídica está emparentado con el tipo «alejandrino», aunque contiene muchas variantes «occidentales». La *traducción bohaírica* (bo) surgió después de la sahídica; está representada por numerosos manuscritos, la mayoría tardíos, pues el bohaírico es la lengua oficial eclesiástica de la cris-

tiandad copta. El ms. más antiguo, editado sólo hace poco, contiene la mayor parte del evangelio de Juan y procede del s. IV. También en este caso, el texto se aproxima al tipo «alejandrino». De la *traducción fayúmica* sólo se han conservado algunos fragmentos, entre ellos un trozo con varios capítulos del evangelio de Juan. El texto se aproxima más a la versión bohaírica.

4) La traducción más antigua del Nuevo Testamento a un idioma germánico y simultáneamente el documento escrito más antiguo de las lenguas germánicas es la *versión gótica* (got). Fue confeccionada hacia mitad del s. IV como traducción de toda la Biblia por el capadocio Wulfila (o Ulfilas) —deportado con su familia por los godos— para los miembros de esta nación que residían en Mesia, en el Danubio infetior. El texto de los evangelios de esta versión —lamentablemente no íntegro— se ha conservado en el famoso *codex Argenteus,* que se escribió en el s. V o VI en el norte de Italia sobre pergamino de color púrpura con letras de plata y oro, y que se conserva actualmente en Uppsala. Casi todos los demás manuscritos góticos de la Biblia son palimpsestos; sin embargo, se han conservado de esta manera partes de prácticamente todos los libros neotestamentarios. La base griega de la traducción gótica era el texto «bizantino». No es seguro si las variantes «occidentales», que aparecen con frecuencia, eran parte de la versión original o si penetraron más tarde en las copias, durante la estancia de los godos en el N. de Italia; esta última hipótesis es la más probable.

5) La *versión armenia* (arm) surgió en torno al 400. Se han catalogado más de 1.000 manuscritos, y el más antiguo del 887, y sin embargo no existe ninguna edición crítica buena. No está claro si la traducción armenia procede directamente del griego o si se remonta a una traducción siríaca, cotejada posteriormente con ejemplares griegos del texto y revisada durante el s. VI. El tipo textual parece aproximarse más al «cesariense» que al «bizantino». La versión *georgiana* (geo) es menos conocida. El cristianismo llegó en el s. V a los cristianos de Georgia que vivían al pie del Cáucaso. Los manuscritos más antiguos de esta traducción data del final del s. IX. Se trata, sin duda, de una versión secundaria, o filial, cuyo texto está estrechamente emparentado con el tipo cesariense.

6) El nacimiento de la *versión etiópica* (aeth) es enigmático. Pudo haber surgido en los siglos VI o VII, aunque quizá también en el s. IV, pero el manuscrito más antiguo es del s. XIII. La base de esta traducción no era quizá un texto griego, sino uno siríaco. En conjunto, el tipo textual es «bizantino», pero muestra en mu-

chos lugares de las epístolas paulinas una gran coincidencia con 𝔓47 y con el códice B, especialmente en algunos casos en los que el testimonio de estos manuscritos no es apoyado por ningún otro testigo.

Existe toda una serie de otras versiones antiguas, aunque para la crítica textual o tienen un valor exiguo o sólo se pueden evaluar con dificultad. Entre éstas debemos enumerar la traducción anglosajona, la nubia y la sógdica, así como la árabe y la persa. Excepto una parte de las traducciones árabes, todas las demás proceden de otras versiones y no del griego.

f) *Las ediciones impresas del Nuevo Testamento griego*

El primer libro completo que se imprimió después de la invención de la imprenta fue la Biblia según el texto de la Vulgata Latina (la Biblia de Gutenberg de 1456). Habría de pasar más de medio siglo hasta que apareciera impreso el texto griego de la Biblia. El cardenal español *Jiménez* de Cisneros comenzó en 1502 la preparación de una gran edición de la Biblia en hebreo, arameo, griego y latín. El tomo quinto de esta políglota se imprimió en el año 1514 con el texto del NT y los otros tomos continuaron a lo largo de los años siguientes. Pero el *placet* del Papa no se concedió hasta 1520, y la publicación definitiva se retrasó hasta 1522 por razones no del todo conocidas. De esta manera, la «Políglota Complutense», tal como se llama de acuerdo con el nombre latino del lugar de su aparición, Alcalá de Henares, se vio privada de la gloria de ser la primera edición impresa del Nuevo Testamento griego.

Este honor corresponde al famoso humanista *Erasmo de Rotterdam.* En la primavera de 1515 le propuso el impresor basileo Froben preparar una edición del NT griego. En julio del mismo año comenzó Erasmo de Basilea la preparación; el 2 de octubre se empezó a imprimir, y ya el 1 de marzo de 1516 apareció todo el Nuevo Testamento en griego junto con la traducción latina de Erasmo. A pesar de que la publicación fue recibida al principio con cierta reserva, su éxito fue indiscutible. Sólo en las dos primeras ediciones se imprimieron y se vendieron 3.300 ejemplares. Este texto continuó siendo, sólo con algunas modificaciones insignificantes, la forma habitual del NT griego hasta el final del s. XIX. Sirvió de base tanto a la traducción de Lutero como a la versión inglesa clásica de la «Biblia del Rey Jaime», y a todas las demás traducciones occidentales de la Biblia que se apoyan en un texto griego. Dada la prisa con que Erasmo preparó su edición,

este texto del NT impreso es, como se puede imaginar, deficiente. Erasmo sólo utilizó códices minúsculos muy tardíos. El único no uncial más antiguo (códice 1, del s. X) que ofrece un texto mejor y que estaba a su libre disposición, no fue utilizado por Erasmo, quien no se atrevió a ello, porque este manuscrito se apartaba muchísimo de los otros que conocía. Para el Apocalipsis de Juan sólo tenía un manuscrito que tenía muchos pasajes ilegibles y del que faltaba la última hoja. Erasmo subsanó estas deficiencias mediante la traducción inversa de la Vulgata Latina de los pasajes correspondientes, creando así expresiones griegas que, por lo demás, no existen en absoluto. En las ediciones posteriores se corrigieron cientos de faltas de impresión de la primera, preparada tan precipitadamente. Erasmo, sin embargo, introdujo más adelante en su texto el «coma joaneo» (la mención de la Trinidad en 1 Jn 5, 7 s), que falta también en todos los manuscritos griegos. Para ello alguien preparó un ms. con ese pasaje (traducido del latín), y se lo entregó a Erasmo... consiguiendo engañarle.

En el s. XVI comenzaron diversos especialistas a incluir, en sus ediciones impresas, un aparato crítico en el que se anotaban diversas variantes. Para esto se echó mano, al principio, de manuscritos, pero muy pronto también de citas de los Padres y de las versiones antiguas. El editor parisino *Robert Estienne* (= Stephanus) publicó varias de estas ediciones, y después de él lo hizo Beza, el sucesor de Calvino, que tenía dos antiguos manuscritos unciales (los códices *Bezae* y *Claromontanus,* cf. *supra* § 7,2 c), aunque los utilizó poco para su edición. Ambos imprimieron un texto mixto de la edición de Erasmo y de la Políglota Complutense. En 1624 los editores holandeses Elzevir publicaron una edición manual del griego que reproducía de nuevo fundamentalmente el texto de Erasmo cotejado con el de la Políglota Complutense, y propagaron esta edición como el «texto aceptado actualmente por todos». De aquí surgió la denominación de *textus receptus.* Las observaciones críticas y la superación de este *textus receptus* ha sido desde entonces hasta el s. XX la tarea crítica primaria sobre el texto del NT.

Hasta el s. XVIII se preocuparon muchos escrituristas de aumentar considerablemente el material de trabajo sobre el texto neotestamentario colacionando manuscritos conocidos y otros nuevos. Es digna de mención la edición de John Mill (1707), la primera gran edición crítica, en la cual se reunían 30.000 variantes sacadas de 100 manuscritos, de versiones antiguas y de citas de los Padres de la Iglesia. Pero también es interesante considerar que,

sin embargo, Mill no alteró el *textus receptus,* sino que lo imprimió sin modificar. Poco después Edward Wells publicó una edición que se desviaba 210 veces del *textus receptus* (1709/19), y en 1729 le siguió la edición de Daniel Mace. Pero el primero fue ignorado y el último atacado denodadamente y olvidado enseguida, ¡tan enraizada estaba la fe en el *textus receptus* como forma original inspirada del Nuevo Testamento! La edición del texto de Johann Albrecht Bengel de 1734 supuso un gran avance en la metodología. Este editor sólo imprimía un textus que se desviaba del *textus receptus* cuando la variante correspondiente había aparecido ya una vez en una edición anterior; sin embargo, había adquirido nuevas perspectivas trabajando sobre familias de manuscritos, por lo que señalaba expresamente en su aparato crítico las variantes que eran mejores en el *textus receptus.* Tampoco Bengel se libró de duros ataques por parte de la Iglesia y de la ciencia teológica. Johann Jakob Wettstein reprodujo asimismo el *textus receptus* en su edición monumental del Nuevo Testamento (1751/52) y, como Bengel, remitió las variantes que consideraba mejores al aparato crítico. Wettstein usó, por primera vez, las mayúsculas para los manuscritos unciales, como todavía ocurre hoy, y la numeración arábiga para los minúsculos.

Johann Jakob Griesbach, un discípulo de Johann Salomo Semler, abrió un nuevo período para las ediciones impresas, cuya preocupación fundamental consistía, sobre todo, en imprimir un texto griego mejor. Sobre la base de los conocimientos obtenidos por Bengel y Semler (agrupación de los manuscritos en familias, ampliación y aplicación prudente de los principios de crítica textual ya conocidos en su época), confeccionó su revolucionaria edición del Nuevo Testamento que apareció en 1774/75 y que fue reimpresa varias veces en su país y en el extranjero (ediciones principales en 1796 y 1806 en Halle y en Londres). Durante la época siguiente y hasta mediados del s. XIX se hicieron nuevas ediciones diferentes sobre la base de un material que aumentaba continuamente y en las que también participaron escrituristas católicos. La edición del Nuevo Testamento del filólogo *Carl Lachmann* (1831 y 1842/50) supuso un nuevo e independiente punto de partida. Lachmann quería romper definitivamente con la supremacía del *textus receptus,* que continuaba sirviendo de base a la crítica textual, a base de métodos objetivos que él mismo había empleado en ediciones de literatura clásica latina y de alemán medieval. En su lugar hizo imprimir el texto que en su opinión había sido el más antiguo de los utilizados en Oriente. Sin embargo, la base manuscrita que escogió arbitrariamente era dema-

siado reducida y el esquema metodológico demasiado rígido como para conseguir abrirse paso de una manera decisiva.

La necesaria ampliación de la base manuscrita utilizada en las tareas de crítica textual hay que agradecerla a Constantin von Tischendorf, que en sus investigaciones siguió el camino de Lachmann. A partir de 1841, Tischendorf publicó toda una serie de ediciones del NT en las que intentó mejorar el texto griego en numerosos pasajes. Ejercieron una influencia decisiva en la configuración textual de estas ediciones los manuscritos descubiertos y estudiados por él, principalmente el famoso *Codex Sinaiticus* (S). El mérito principal de Tischendorf sigue siendo el incansable esfuerzo por reunir y colacionar manuscritos. Sus ediciones textuales, a partir de su *Editio octava critica maior* de 1896-72, ofrecen un aparato crítico cuya riqueza no ha sido superada hasta el presente y que sigue siendo imprescindible. De la misma categoría y calidad científica que la obra de Tischendorf es la edición del Nuevo Testamento de B.F. Westcott y F.J. Hort, que apareció en 1881 como fruto de una colaboración de largos años de ambos editores. A diferencia de Tischendorf, Westcott y Hort no eran sobre todo coleccionistas, sino científicos a quienes les interesaba la confección de un texto griego sobre la base de una reconstrucción bien equilibrada de la historia de ese texto. Sus amplios trabajos en la formación de la genealogía de los diferentes manuscritos y versiones antiguas les llevaron a admitir cuatro familias de manuscritos, a las que denominaron «siríaca» (= «bizantina»), «occidental», «alejandrina» y «neutral». Las variantes de estas familias fueron sopesadas cuidadosamente entre sí en cada uno de los casos, pero los editores otorgaron la preferencia, casi siempre, al texto «neutral», en sus representantes principales: los manuscritos unciales B y א (cf. *supra*).

También tienen cierta importancia otras dos ediciones que aparecieron, respectivamente, algo antes y después del fin de siglo. La primera la publicó Bernhard Weiss (1894-1900) quien no procedió desde el punto de vista de la historia textual para la confección de su texto, sino que en cada problema textual basó su decisión en consideraciones temáticas y en aspectos exegéticos. Weiss, igual que antes Westcott y Hort, llegó a la conclusión de que el manuscrito uncial B era el que más se aproximaba al texto original, a pesar de que su propio trabajo procedía de unos presupuestos totalmente diferentes. Después de Weiss tuvo lugar otro intento histórico-textual de gran trascendencia. En 1902 comenzó Hermann von Soden la publicación de trabajos previos crítico-textuales y en 1913 siguió el texto del Nuevo Testamento, con aparato crítico, que ha constituido hasta ahora la mayor edición de este siglo, con amplias colecciones de testimonios y una nueva reconstrucción de las familias

de manuscritos. Sin embargo, esta obra original y no siempre muy de fiar no tuvo el éxito pretendido, ya que además tiene la desventaja de utilizar para los testimonios textuales un sistema completamente nuevo de siglas, que aunque sistemáticamente es consecuente resulta complicado y de difícil manejo.

El éxito mayor y la influencia más vasta estaría reservada a la edición manual de Eberhard Nestle, aparecida por primera vez en 1898 y que desde entonces se ha publicado en más de 20 ediciones nuevas. Aunque es mejor y más manejable que otras ediciones del mismo estilo de la época moderna (Merk, Bover, Souter) y contiene un abundante aparato en un espacio mínimo, no es, a pesar de todo, una obra estrictamente científica, sino una edición escolar confeccionada a partir de puntos de vista puramente mecánicos. Está hecha de acuerdo con el principio, no seguido luego del todo en ediciones posteriores, de que el juicio mayoritario de las ediciones de Tischendorf, Westcott-Hort y Weiss es el que decide sobre el texto que se imprime. Pero como todos estos editores dan la primacía al códice B o al manuscrito S, estrechamente emparentado con él, la edición de Nestle refleja en lo fundamental las ventajas y los prejuicios de los críticos textuales de la segunda mitad del s. XIX, por más que sea muy superior al antiguo y a los que de él dependen, los cuales todavía no se han extinguido del todo en la época moderna.

Así como en las últimas ediciones del texto de Nestle se había roto varias veces el principio ya mencionado del consenso mayoritario en las ediciones de Tischendorf, Westcott-Hort y Weiss, la continuación de la edición de Nestle (vigésimo sexta), cuidada por Kurt Aland, ofrece un texto basado en la situación actual de los trabajos de crítica textual, que intenta aproximarse lo más posible a los arquetipos de las familias de los manuscritos y de los tipos de textos que existían poco antes de finales del s. II. Con ello se ha dado, por lo menos provisionalmente, un nuevo y decisivo paso en el trabajo de crítica textual. Con la misma preocupación nació también el texto difundido por las Sociedades Bíblicas Unidas (United Bible Societies). Sin embargo, esta edición ofrece tan pocas variantes (aunque con una minuciosa mención de los testimonios textuales relevantes en cada caso) que apenas puede aportar nada a los que se interesan por la historia y los problemas del texto neotestamentario.

g) *Principios de la crítica textual neotestamentaria*

Para 7.2 g

K. Aland, *Glosse, Interpolation, Redaktion und Komposition in der Sicht der neutestamentlichen Textkritik*, en W. Eltester y F. H. Kettler (eds.), *Apophoreta Festschrift Ernst Haenchen* (BZNW 30), Berlin: Topelman, 1964, 7-31;

E. C. Colwell, *Studies in Methodology in Textual Criticism of the New Testament* (NTTS 9), Leiden: Brill, 1969;
E. J. Epp, *The Eclectic Method in New Testament Textual Criticism Solution or Symptom?* HTR 69 (1976) 211-57;
G. Zuntz, *The Text of the Epistles: A Disquisition of the Corpus Paulinum,* London: Oxford University, 1953;
J. Strugnell, *A Plea for Conjectural Emendation in the New Testament* CBQ 36 (1974) 543-58.

La metodología de la crítica textual neotestamentaria presenta, en su evolución histórica, una combinación variable de diversos factores. Estos son: la disponibilidad del material manuscrito, los prejuicios dogmáticos de los propios eruditos, la evolución paulatina de los criterios fundamentales de la crítica —en la que se influyen mutuamente la crítica textual bíblica y la de autores clásicos—, los procedimientos estadísticos y mecánicos, la reconstrucción de las familias de manuscritos y la crítica temática que, en ocasiones, da lugar a enmiendas y conjeturas. La investigación actual intenta atender de la manera más completa posible a todos estos factores, sin que exista unanimidad sobre cómo se puede conseguir abrir brecha definitivamente para la solución de los problemas aún existentes.

Como es lógico, poseemos una serie de criterios técnicos admitidos de manera general. Se pueden reconocer fácilmente todas las variantes que han podido surgir debido a equivocaciones de los amanuenses (cf. *supra* § 7,2 a). Las versiones contienen una serie de faltas originadas al realizar las traducciones, como pueden ser la lectura errónea de una palabra griega, la confusión de las palabras griegas semejantes, así como también las traducciones equivocadas. Asimismo se han observado también con frecuencia correcciones intencionadas de los amanuenses. En todos estos casos se ha abierto paso el principio de que hay que dar la preferencia a la lectura más difícil (*lectio difficilior placet*). Ciertamente las decisiones de este tipo no son siempre puramente mecánicas, y no se puede evitar que las consideraciones temáticas desempeñen también una función. Este es el caso sobre todo de las correcciones intencionadas de los copistas interpretables como adiciones de expresiones complementarias, correcciones históricas y geográficas, o como modificaciones dogmáticas.

También son necesarias, naturalmente, las decisiones en razón de los conocimientos de la historia textual neotestamentaria, y en la práctica suelen tener una importancia considerable. Sin embargo, el valor de este tipo de juicios es limitado, lo cual se debe, por una parte, a la cantidad de manuscritos neotestamentarios conocidos y, por otra, a la complejidad de la transmisión del

texto. La confección de familias de manuscritos no ha podido dar lugar a un árbol genealógico (*stemma*) de los mismos, aplicable lógicamente, porque los hilos de la transmisión manuscrita se entrecruzan muchas veces. Westcott y Hort estaban aún convencidos de que se podían aislar varios tipos textuales, claramente diferentes entre sí, que serían los más antiguos representantes de las formas textuales neotestamentarias. Pero el descubrimiento de los papiros ha demostrado que incluso testigos muy antiguos deben ser considerados como textos mixtos si se les compara con las lecturas propias de esas familias textuales reconstruidas. No es nada improbable que los más antiguos arquetipos de todos los manuscritos y traducciones conocidos que han llegado hasta nosotros —en el caso de que se consiguieran reconstruir con seguridad tales arquetipos— fuesen «textos mixtos» que habían agrupado ya, de diferentes formas, varios hilos de la transmisión textual.

Tampoco se pueden ignorar en la crítica textual neotestamentaria las limitaciones que presenta también un enjuiciamiento puramente histórico-textual dentro de la transmisión de los textos clásicos griegos y latinos. La reconstrucción de árboles genealógicos conduce a los arquetipos o a las primeras ediciones, pero no de una manera necesaria al texto original. Incluso la más perfecta reconstrucción de arquetipos del texto neotestamentario nos puede dar información, en el mejor de los casos, sobre las formas textuales existentes al final del s. II d. C. Al igual que le ocurre al filólogo clásico, el crítico textual neotestamentario tiene también que tener siempre en mente que las corrupciones textuales de los primeros decenios de la tradición —es decir, en los años que median entre el escrito original y la primera edición— pueden ser mucho más frecuentes que nuestros más antiguos testimonios textuales, ya procedan de la Edad Media o del s. III. En el caso de NT esta consideración nos aconseja tanta más precaución cuanto que hay que contar con que los escritos neotestamentarios fueron copiados muchas veces en estos primeros decenios. Por muchos manuscritos que hayan llegado hasta nosotros de finales del s. II, ninguno de ellos nos ofrece una visión inmediata de la historia textual de la primera época, entre los 50 y los 100 años después de la redacción de los autógrafos.

Dos factores ulteriores dificultan el juicio crítico-textual a la hora de restaurar el texto original neotestamentario. En primer lugar, en la gran persecución de los cristianos de principios del s. IV los manuscritos del Nuevo Testamento fueron sistemáticamente confiscados y quemados, de forma que la base textual para las nuevas ediciones llevadas a cabo durante el s. IV tenía que ser rela-

tivamente reducida. Textos antiguos de valor pudieron haberse conservado en los territorios periféricos del Imperio Romano no afectados por la persecución de los cristianos, pero los testigos textuales procedentes de esas regiones son más bien escasos. En segundo lugar no se puede olvidar que todos los manuscritos del NT que se nos han conservado de la época anterior al comienzo del s. IV, proceden de Egipto, es decir, que sólo representan la tradición textual de un ámbito geográfico limitado, en el que, además, la tradición de la Iglesia ortodoxa no comenzó a estar firmemente establecida hasta el final del s. II.

Los puntos de vista que proceden de la reconstrucción necesaria e insoslayable de las más antiguas familias de manuscritos tienen, por tanto, que ser modificados de acuerdo con los principios siguientes:

1. Incluso la mejor reconstrucción del arquetipo de todos los manuscritos y versiones existentes —que jamás podrá ser completa— solamente se remonta hasta la segunda mitad del s. II, pero no proporciona ninguna información sobre la historia textual de los primeros 50 ó 100 años después de la redacción de los autógrafos.

2. Las mejores lecturas pueden ser perfectamente, en algunos casos, reconstrucciones de pasajes textuales corruptos, pues hay que contar con que las corrupciones se han originado en una época anterior a los arquetipos.

3. Los más antiguos arquetipos de las principales familias de textos pertenecen a un ámbito geográfico relativamente limitado, mientras que los testimonios alejados geográficamente (p. ej., las versiones antiguas) presentan un factor de mayor inseguridad para la confección de sus arquetipos.

4. Hay que contar con que los manuscritos y las versiones de la periferia también han conservado antiguas lecturas de valor.

5. Un manuscrito tardío puede contener también antiguas variantes de valor. A la inversa, en los mejores manuscritos antiguos aparecen lecturas no válidas para la reconstrucción del texto original. El juicio sobre el carácter global de un manuscrito no es siempre idéntico con el que merecen las lecturas contenidas en el mismo.

6. La coincidencia de testimonios que proceden de regiones geográficamente muy separadas unas de otras, por ejemplo de las versiones siríaca, latina y sahídica, deben ser tomadas en serio, incluso cuando una lectura concreta se enfrente a la superioridad numérica de los demás testimonios.

7. Las citas de los Padres de la Iglesia son, juntamente con las antiguas versiones, guías seguras para la reconstrucción de los textos que circulaban y se utilizaban en los primeros siglos, y para su localización geográfica. También tienen valor, aunque sus variantes las apoyen sólo unos pocos testigos, teniendo en cuenta que para las formas textuales utilizadas en la época primitiva sólo disponemos de testimonios directos de Egipto.

8. Grandes inseguridades y una gran gama de variantes en las lecturas atestiguadas para un determinado pasaje hacen suponer a menudo corrupciones muy antiguas que debieron originarse antes de la época de nuestros más antiguos testimonios; en estos casos es posible que ni uno siquiera de los manuscritos o de las versiones haya conservado el texto original.

9. Cuando con la ayuda de los testimonios que han llegado hasta nosotros no se puede reconstruir ninguna forma textual coherente y satisfactoria, no por eso se debe excluir una reconstrucción hipotética (conjetura) del texto primitivo. Esta manera de proceder presupone, sin embargo, no sólo un dominio de todos los métodos de la crítica textual, sino también un conocimiento preciso de la lengua, del mundo conceptual y de la teología del autor correspondiente. La crítica textual y temática de contenidos deben estar aquí en estrecha relación.

10. No existe ningún método, ya esté basado en criterios mecánicos o de contenido, que sea capaz de solucionar todos los problemas del texto neotestamentario. Así como hay que contar con una gran multiplicidad de causas que explican las faltas y corruptelas en la transmisión de los textos neotestamentarios, así también es necesario aplicar un gran número de métodos para solucionar los problemas textuales.

Todo lo que hemos expuesto hasta ahora nos indica que las cuestiones textuales del Nuevo Testamento ni están del todo solucionadas ni son solucionables sin más. Al mismo tiempo, sin embargo, debemos señalar que sólo una pequeña parte del texto neotestamentario es problemático. Por muy controvertida que sea la solución a los problemas de crítica textual que plantean un cierto número de pasajes del Nuevo Testamento, existe en conjunto un alto grado de seguridad en la fijación de la forma textual original como un todo. La crítica textual tiene que continuar ejercitándose, como importante disciplina de la investigación neotestamentaria, incluso donde parece que se ha llegado ya a una solución; pues la historia del texto neotestamentario es, al mismo tiempo, una historia de la interpretación y con ello de la problemática de los contenidos objetivos del mensaje cristiano primitivo. Las variantes que podamos encontrar muestran en

muchos casos cómo se entendían los textos en épocas anteriores o dónde se veían problemas en la interpretación de tales pasajes. Por todo ello la crítica textual tiene su lugar dentro de aquellas disciplinas que quieren contribuir directamente a una interpretación objetiva.

3. LA CRITICA LITERARIA

Para 7.3
W. A. Beardslee, *Literary Criticism of the New Testament* (GBSNTS), Philadelphia: Fortress, 1970.

a) *Generalidades*

Sólo una pequeña parte de los escritos neotestamentarios y de otros textos primitivos cristianos puede considerarse como un producto de la actividad literaria de un autor individual que lo haya confeccionado de una vez. Todos estos escritos tenían modelos literarios que han influido en su configuración externa. La mayoría utilizó fuentes que influyeron considerablemente en su contenido y en su forma. Muchas de estas obras, finalmente, no han llegado hasta nosotros en su forma primitiva sino en posteriores elaboraciones o compilaciones. Todo ello plantea al estudioso del NT una multitud de cuestiones de crítica literaria que muchas veces se cruzan entre sí y que tienen un tratamiento diferente en relación con cada escrito particular o grupo de ellos. Dentro del contexto de este libro no es posible tratar los escritos cristianos primitivos con la amplitud de una historia de la literatura cristiana primitiva. Por eso a continuación sólo se esbozarán brevemente algunos problemas capitales y característicos, tomando como ejemplo en cada caso a los representantes principales de la problemática. Por lo demás, me remito a las historias de la literatura cristiana primitiva señaladas en la bibliografía general al par. 7 (cf. en especial la de Ph. Vielhauer).

b) *La cuestión sinóptica y las fuentes de los evangelios*

Para 7.3 b: Textos
A. Huck (ed.), *Synopsis of the First Three Gospels*, 13 ed. rev. por H. Greeven, Tubingen: Mohr/Siebeck, 1981;
K. Aland (ed.), *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Stuttgart: Wurttembergische Bibelanstalt, [10]1978;
B. H. Throckmorton (ed.), *Gospel Parallels A Synopsis of the First Three Gospels*, New York: Nelson, [4]1979.
Para 7.3 b: Estudios
H. J. Holtzmann, *Die synoptischen Evangelien Ihr Ursprung und ihr geschichtlicher Charakter*, Leipzig: Engelmann, 1983. Obra clásica sobre la hipótesis de las dos fuentes;

J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien,* Berlin: Reimer, ²1911;
B. H. Streeter, *The Four Gospels· A Study of Origins,* London: Macmillan; 1924. Reconst. detallada de las fuentes de los sinópticos;
M. Lehmann, *Synoptische Quellenanalyse und die Frage nach dem historischen Jesus* (BZNW 38), Berlin: De Gruyter, 1970;
W. R. Farmer, *The Synoptic Problem* (Dillsboro, Western North Carolina, 1976);
H. H. Stoldt, *History and Criticism of the Marcan Hypothesis,* Macon, Mercer University, 1980. Los dos últimos autores cuestionan la hipótesis de las dos fuentes.

Se entiende por «evangelios sinópticos» a los tres primeros evangelios del canon neotestamentario, es decir, a los de Mateo, Marcos y Lucas. Desde antiguo resultaba sorprendente que estos evangelios reprodujeran un material paralelo dentro del mismo contexto y, a menudo, siguiendo el mismo orden de sucesión de las perícopas. Además existen unas concomitancias muy estrechas entre dos, o también entre los tres evangelios, en cuanto al texto y terminología de las perícopas paralelas correspondientes. Si se compara con ellos el evangelio de Juan, se aprecian, sin duda, ciertas semejanzas en el marco externo pero —prescindiendo de la historia de la pasión— sólo observamos concomitancias aisladas en cuanto al contenido y a la literalidad de las perícopas individuales. Además, una gran parte del material presentado en el 4.º evangelio (sobre todo los grandes discursos revelatorios y de despedida de Jesús) no encuentra ningún paralelismo en los «sinópticos». Por eso es relativamente sencillo imprimir paralelamente los tres sinópticos siguiendo sus perícopas, que en gran parte son también paralelas, mientras que la incorporación del evangelio de Juan a esta «sinopsis» presenta grandes dificultades.

El estrecho parentesco de estos evangelios sinópticos ha dado lugar, en la historia de la ciencia neotestamentaria, a una serie de hipótesis sobre las relaciones literarias entre ellos. Una antigua y muy difundida tradición eclesiástica favoreció la hipótesis de la prioridad del evangelio de Mateo. Si se aceptara este punto de vista, se tendría que ver en Marcos un extracto del evangelio de Mateo, y en Lucas una composición posterior realizada sobre la base de Marcos y de Mateo. Una segunda hipótesis, propuesta por primera vez por F. Schleiermacher, es la que se conoce como «hipótesis de los fragmentos». Según ella, existieron primeramente compilaciones individuales de material más antiguo, «fragmentos», que fueron reunidos por cada evangelista de diferente manera, pero en cierto sentido similar, al confeccionar los evangelios actuales. Otra posibilidad de explicación la ofrece la hipótesis del «evangelio primitivo». Según esta teoría, la semejanza y la

disparidad de los tres primeros (o también de los cuatro) evangelios estriba en que los evangelistas escogieron para sus escritos una selección, diferente en cada caso, de un evangelio primitivo, al que todos tuvieron acceso, pero hoy perdido. Todas estas hipótesis se hallan lastradas por dificultades no despreciables que no pueden ser expuestas aquí (cf. la bibliografía pertinente).

Gracias a los trabajos de Lachmann, Wilke y Weisse, publicados en 1835 y 1838 y que surgieron independientemente unos de otros, se abrió paso la concepción de que Marcos era el evangelista más antiguo, y que las obras de Mateo y Lucas eran elaboraciones posteriores de aquél. Weizsäcker y H. J. Holtzmann ampliaron esta hipótesis demostrando que Mateo y Lucas habían utilizado una segunda fuente común, la llamada «fuente de los dichos de Jesús» (en abreviatura «Q», de la palabra alemana «Quelle», fuente). Mientras que Marcos proporcionó a Mateo y a Lucas las líneas generales y la mayor parte del material sobre el transcurso de la vida y actividades de Jesús, la fuente «Q» habría aportado fundamentalmente a los dos evangelistas posteriores los dichos y los discursos de Jesús. Esta hipótesis conocida como *teoría de las dos fuentes* se ha impuesto, prescindiendo de algunas excepciones, en la investigación del s. XX, aunque en época reciente no se ha librado de fuertes críticas.

Los argumentos para demostrar la teoría de dos fuentes han ido modificándose a lo largo de la historia de la investigación. Uno de los más fuertes continúa siendo el aportado por Lachmann para la prioridad de Marcos, y que se refiere a la sucesión de las perícopas paralelas. Sólo existe una coincidencia en el orden de sucesión de Mateo y Lucas, cuando se encuentra también en Marcos la misma sucesión. Sin embargo, este argumento se solía enlazar en el s. XIX con la suposición de que Marcos, en el orden de sucesión de las perícopas, reproduciría el curso real de los acontecimientos de la vida de Jesús mejor que los otros sinópticos, por lo que debía servir de base a los otros dos. Poco después de iniciarse este siglo, William Wrede marcó una nueva dirección en la investigación, que hasta hoy ha sido decisiva. Por una parte, Wrede indicó que la ordenación del material en el evangelio de Marcos tiene poco que ver con la sucesión de los acontecimientos de la vida de Jesús, siendo más bien el resultado de un trabajo de composición condicionado por motivos teológicos. Por otra, consiguió demostrar que la composición e interpretación teológica del material tradicional, claramente visible en Marcos, está presente también en Mateo y en Lucas, aunque en una forma derivada y modificada. La fundamentación crítico-literaria en favor de la prioridad de Marcos debe así apoyarse primordialmente en

el análisis comparativo del trabajo de redacción y de composición de los tres evangelistas. Siguiendo esta línea se demuestra claramente que Mateo y Lucas, lo mismo en conjunto que en muchos detalles, presuponen el trabajo literario del «autor» del evangelio de Marcos, y lo continúan cada uno de diferente modo.

Mucho más difícil que demostrar la prioridad de Marcos es la reconstrucción de la segunda fuente, *la de los dichos*, «Q», utilizada por Mateo y Lucas. Por lo que se refiere a una parte del material de sentencias y discursos común a ambos evangelistas, debemos afirmar que no sólo se encuentran tales dichos en secuencias y composiciones similares (p. ej. en los pasajes paralelos del sermón de la montaña de Mt 5-7 y Lc 6), sino también en una estrecha concomitancia que lleva hasta detalles de vocabulario y formulación. Sin embargo, aparecen diferencias sorprendentes respecto a otra parte de los dichos de ambos evangelios. Por esta razón hay que contar ciertamente con una fuente «Q» escrita, *pero aceptando a la vez que Mateo y Lucas tenían a la vista este escrito* en diferentes estadios de su desarrollo y redacción. Puesto que el material transmitido por medio de la fuente «Q» presenta muchos rasgos propios de una traducción del arameo, no está excluido que se trate de una colección escrita muy primitiva de dichos de Jesús compuesta originariamente en esa lengua y traducida posteriormente al griego, bien toda ella o por partes, al compilarse colecciones sueltas.

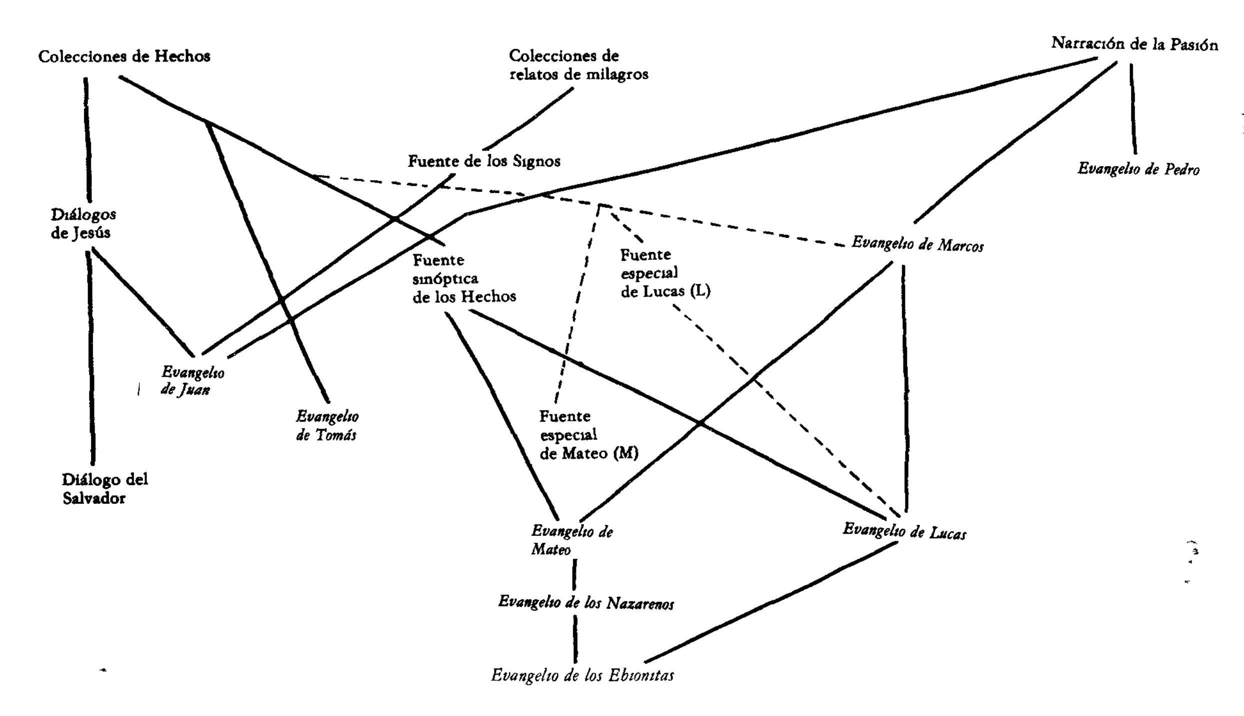
Con la hipótesis de las dos fuentes escritas para Mateo y Lucas, a saber Marcos y «Q», no queda solucionado ciertamente todo el problema de las fuentes de los evangelios sinópticos. Aparte del material procedente de Marcos y de «Q», el primero y tercer evangelios contienen una serie de pasajes que presuponen otro material o patrimonio especial. Pertenecen a este estrato los dos relatos preliminares que relatan los nacimientos de Jesús y del Bautista, en Mt 1-2 y Lc 1-2; una serie de parábolas (Mt 13) y, además de otros pasajes sueltos, una parte del apocalipsis sinóptico (Mt 24-25); y en Lucas sobre todo el material contenido en el relato del viaje (Lc 9, 51-18, 15). Esta observación ha dado lugar al intento de demostrar la existencia de una fuente «M», para el patrimonio especial de Mateo, y una fuente «L», para el material privativo de Lucas. Respecto a Lucas, es difícil no asumir la existencia de otra fuente escrita cuya amplitud exacta es, sin duda, muy difícil de precisar (¿contenía esta fuente todo el material privativo de Lucas, o quizá también una parte de las perícopas transmitidas a través de Marcos?). Pero la complejidad en los detalles y la complicación de la teoría de las fuentes cuando se intenta pre-

cisarlas nos llevan también, al mismo tiempo, a percatarnos de las limitaciones de lo que se puede conseguir con el trabajo de la crítica literaria. No es posible dar una explicación a todas las particularidades que se encuentran en el texto de los evangelios acudiendo únicamente a la hipótesis de fuentes escritas. Esto ocurre no sólo respecto a los comienzos de la tradición, sino también en lo que se refiere a la continuación posterior de esa misma tradición. Desde el comienzo mismo existió también la tradición oral que continuó hasta adentrado el s. II e incluso más adelante (cf. 7,4 a).

Lo decisivo no es la cuestión de si existía, o no, una determinada tradición escrita, pues incluso una tradición no plasmada como «literatura» puede perfectamente ser transmitida en ocasiones por escrito. Más bien será decisivo, en el supuesto de la existencia de una fuente escrita, determinar si es posible el carácter literario y el género de tal fuente. En algunos casos parece que esto es efectivamente posible. La fuente «Q» utilizada por Mateo y Lucas debe ser clasificada, en cuanto a su género, como similar a las compilaciones de proverbios de la literatura sapiencial judía «Q» representa, pues, un género literario que se ha llamado *Logoi Sophôn,* palabras de los sabios (James M. Robinson). También el material peculiar de Lucas puede proceder de una fuente escrita de carácter similar, ya que se trata en gran parte de sentencias y parábolas de Jesús. Otro testimonio de este género y de su utilización en el cristianismo primitivo es el *Evangelio de Tomás* (copto) descubierto recientemente Con sus sentencias sapienciales y sus parábolas este escrito ofrece un ejemplo del aspecto que pudo haber tenido la fuente sinóptica de los dichos en un estadio anterior de su evolución.

También es posible fijar aproximativamente el carácter literario de otra forma primitiva de la tradición escrita de los evangelios las colecciones de relatos de los milagros de Jesús utilizadas por los evangelios de Marcos y de Juan. Se trata en este caso de un tipo de literatura que relata las grandes proezas de un hombre famoso y que, en el mundo griego, tiene su analogía en la relación de las hazañas de los dioses y de los hombres divinos: la *aretalogía* El contenido y la sucesión de una serie de relatos milagrosos de Jesús en Marcos y en Juan concuerdan hasta tal punto que se puede deducir que sus fuentes eran diferentes versiones de una misma colección literaria. En esta fuente, que en lo que respecta al evangelio de Juan se ha designado como «Semeia» o fuente de los signos, aparece Jesús como alguien dotado de una fuerza sobrenatural que cura milagrosamente, y como quien tiene poder incluso sobre las fuerzas de la naturaleza (cf. las narraciones sobre

LAS FUENTES DE LOS EVANGELIOS



Jesús caminando sobre las aguas y la comida de los cinco mil).

Los evangelios canónicos se basan, pues, fundamentalmente en dos colecciones de fuentes escritas que pueden definirse claramente, y de las que procede una parte esencial del material que en ellas se ofrece: compilaciones de sentencias y colecciones de historias milagrosas. En las primeras aparece Jesús como maestro sabio o como la misma Sabiduría divina, y en las últimas como «hombre divino». Aparte del material de los evangelios procedente de estas fuentes, se encuentran grandes bloques de fragmentos de otro tipo completamente distinto, que debieron llegar a los evangelistas también a través de fuentes escritas. Mencionemos entre éstas la colección de dichos apocalípticos que se presenta como un discurso profético sobre el futuro y que aparece en el llamado *apocalipsis sinóptico* (Mc 13 y paralelos). Fragmentos de este tipo circularon también en el cristianismo primitivo en forma escrita; un pequeño apocalipsis semejante fue utilizado por la «Doctrina de los doce apóstoles» (*Didaché*), c. 16. Se trata de un género literario emparentado con los apocalipsis judíos de aquel tiempo (cf. el Libro de Daniel, *supra* § 5,3 c) y que también ha servido de modelo a los escritos cristianos de revelaciones (Apocalipsis de Juan, entre otras). En estas obras no aparece Jesús necesariamente como el que habla (en el apocalipsis de Did. 16, estrechamente emparentado con Mc 13, aparece este material como un escrito de los apóstoles). Sin embargo, en los antiguos dichos proféticos del cristianismo primitivo (cf. 1 Tes 4,15 ss), así como en las revelaciones de los posteriores escritos gnósticos se nombra, a menudo, al Cristo glorificado como autor de estos discursos apocalípticos.

Con seguridad existió también muy pronto una redacción escrita de la *historia de la pasión* que circuló en varias versiones utilizadas independientemente por Marcos y Juan. Tampoco está excluido que el evangelio apócrifo de Pedro utilizase una fuente similar. De esta manera se explican perfectamente las coincidencias de estos tres evangelios en el relato de los acontecimientos de la historia de la pasión de Jesús, en el empleo de las citas veterotestamentarias y en muchos detalles particulares. No habría, pues, que suponer una dependencia mutua de esos tres evangelios (Marcos, Juan, *Pedro*) —lo que es improbable—, mientras que Mateo y Lucas, por el contrario, se inspirarían en Marcos en sus historias de la pasión.

c) *Los Hechos de los apóstoles*

Para 7.3 c

H. J. Cadbury, *The Making of Luke-Acts,* London: SPCK 2, 1958,

H. J. Cadbury y otros, *The Composition and Purpose of Acts,* en F. Jackson y Lake, *Beginnings,* 2,3-204;

R. Bultmann, *Zur Frage nach den Quellen der Apostelgeschichte,* en Id , *Exegetica,* Tubingen: Mohr/Siebeck, 1967, 412-23;

Haenchen, *Acts,* 81-90;

Id., *Das «Wir» in der Apostelgeschichte und das Itinerar,* en Id., *Gott und Mensch,* 227-64;

Id., *Tradition und Komposition in der Apostelgeschichte,* en Id., *Gott und Mensch,* 202-26;

Id., *The Book of Acts as Source Material for the History of Early Christianity,* en L. Keck y J. L. Martyn (eds), *Studies in Luke-Acts Essays presented in Honnor of Paul Schubert,* Nashville: Abingdon, 1966, 258-78,

G. Schneider, *Die Apostelgeschichte* (HThK 1), Freiburg: Herder, 1980, 82-103,

G. Ludemann, *Das fruhe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte,* Gottingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1987.

A medida que se ha ido imponiendo la idea de que el autor de los Hechos de los apóstoles, llamado Lucas, que escribió también el tercer evangelio del Nuevo Testamento, no pudo ser un colaborador y compañero de viaje de Pablo, sino que perteneció a una generación posterior (cf. *infra* § 12,3 a), tanto mayores han sido los esfuerzos para determinar las fuentes en las que se inspiró esta primera obra histórica del cristianismo. Aunque también haya en este libro del NT algunos discursos inventados puestos en boca de los apóstoles y se mezclen algunas confusas conjeturas literarias con noticias fidedignas, su composición no puede explicarse sin la hipótesis de una utilización de fuentes escritas. En la historia de la investigación ha encontrado muchísimos partidarios una doble hipótesis: la de una fuente antioquena para el material de gran valor histórico de Hech 6-12 y 15, y la de otra fuente llamada «nosotros» para una parte de las noticias de los viajes de Hech 16-28. Sin embargo, ambas teorías presentan dificultades nada despreciables.

Nadie discutirá que los Hechos de los apóstoles contienen valiosas noticias sobre los «helenistas» de Jerusalén y sobre el martirio de Esteban, sobre los comienzos de las comunidades helenísticas y, especialmente, sobre la de Antioquía. Resulta sin embargo difícil de concretar la delimitación exacta y el tipo de material de las fuentes respectivas. ¿Tenía el autor delante un relato sobre los comienzos de la misión de los helenistas y sobre la comunidad antioquena? ¿O confeccionó él mismo un relato completo a base, en parte, de tradiciones legendarias y en parte de material documental? Además, la presunción de que Lucas

utilizó una fuente no garantiza de ningún modo que el material tomado de ella contuviera información histórica fidedigna... ¡al contrario, quizás! Es difícil argumentar que todo el material histórico valioso que aparece en la primera parte de los *Hechos* proceda de un documento escrito particular. Por otro lado, hay que suponer que en las fuentes escritas de Lucas se encontraban muchos detalles legendarios. Además el estilo literario del autor es tan evidente en todas las partes de los *Hechos* que no se puede proceder a una diferenciación de las fuentes por razones estilísticas. Por estas razones la hipótesis de una «fuente antioquena» continúa siendo insegura, aunque no puede negarse la utilización de fuentes y de tradiciones para muchos fragmentos de Hech 6-8; 11 y 15. La situación es algo diferente respecto a la «fuente-nosotros». La primera persona del plural, «nosotros», que aparece a veces cuando menos se la espera en los relatos de los viajes de Pablo, hace suponer que el autor de los Hechos utilizó un itinerario o un relato de viaje confeccionado por alguno de los acompañantes del apóstol. En estos pasajes en los que encontramos el «nosotros» se contiene un material antiguo de gran valor; sin embargo, la recurrencia del «nosotros» no puede utilizarse para determinar y definir esa fuente con seguridad, pues el autor de los Hechos de los apóstoles también utilizó la primera persona del plural como recurso literario particular en secciones en las que ciertamente no empleó fuente alguna, como en el relato de estilo novelesco del naufragio (Hech 27-28).

Otro problema literario se origina de que los Hechos han sido transmitidos en dos versiones diferentes que a veces se apartan mucho una de otra. El texto impreso de las ediciones críticas del NT procede de manuscritos unciales egipcios del s. IV (S, B, etc.), cuyas lecturas coinciden en gran medida con las de los Padres de la Iglesia alejandrinos. Pero junto a eso, en los representantes del llamado texto «occidental» (D, *Vetus latina, Vetus syra*), entre los que también se cuentan los Padres de la Iglesia latinos, aparece una forma textual con muchas lecturas especiales y «adiciones» (es famosa la versión ampliada del decreto de los apóstoles de Hech 15, 29). Los hallazgos de papiros y las citas de los Padres demuestran que el texto occidental circulaba ya en el s. II. Ambas versiones, pues, son muy antiguas. Una interesante hipótesis propone ver en el texto «occidental» como un testimonio de la primera edición hecha por el autor del libro, porque en él se encuentran algunas noticias fidedignas que faltan en la versión alejandrina (p. ej., los datos topográficos de Hech 12, 10; 20, 15 y los cronológicos de 19, 9; 27, 5). Sin embargo, muchas otras variantes del texto «occidental» aparecen como secundarias (concilia-

ción de contradicciones y una cierta tendencia antijudía). Por eso es más probable que la versión occidental sea el resultado de una elaboración del texto primitivo surgida en el s. II, es decir, que nos encontremos ante una nueva edición, más que ante una degeneración del original.

Junto a la cuestión de las fuentes, se plantea también el problema del género literario del libro de los Hechos. La intención del autor era, sin duda, crear una obra histórica. Esta idea se hace visible en el diseño general del conjunto del libro, a saber, una evolución histórica que parte de Jerusalén para llegar hasta Roma y la inclusión de fuentes y de tradiciones dentro de este marco. También es típico de una obra histórica la composición de discursos por parte del autor para realzar los momentos decisivos; esto se acomoda totalmente al estilo de la historiografía griega, y no es necesario suponer que estos discursos se apoyen en fuentes. Sin embargo, una parte del material de las fuentes a las que tuvo acceso el autor iba en contra del esquema histórico. Solamente aquellas noticias como las del nacimiento de la comunidad de Antioquía (Hech 11,19 ss) se acomodan propiamente a la intención de la narración histórica.

La incorporación a su obra de numerosos relatos de milagros y de material legendario demuestra que el autor compartía con otros historiadores de su época una postura carente de crítica, pero tiene una seria consecuencia: el que su obra se parezca en muchas partes más a una novela de tema apostólico que a una obra histórica. Esta impresión se confirma más con la historia del naufragio de Pablo (Hech 27-28) tan típica de las novelas helenísticas. Finalmente la utilización de un «itinerario», con sus abundantes noticias históricas con vistas a la presentación de la misión de Pablo, contribuye a que el relato del viaje (también un elemento característico de la novela) esté en primer plano, mientras que la actividad misional propiamente dicha y el crecimiento de las comunidades recién fundadas queda por completo en la sombra. Así pues, considerados desde el punto de vista literario, los Hechos de los apóstoles lucanos están próximos a las historias apócrifas de los apóstoles, las más antiguas de las cuales (*Hechos de Juan, de Pedro y de Pablo*) nacieron no mucho después de la publicación de la obra lucana. Estas historias apócrifas de los apóstoles presentan también en primer plano el tema del viaje, utilizan sin sentido crítico una rica tradición de actividades y de acontecimientos milagrosos, incluyen con frecuencia discursos de los apóstoles (que son testimonios de la predicación misionera en tiempos del autor), y contienen también, en ocasiones, noticias y datos de gran valor histórico. Lo mismo que en los Hechos de los

apóstoles de Lucas, la diferenciación de las fuentes y la determinación de la redacción original resulta también difícil en estos escritos. Se añade a esto que en las obras apócrifas, la transmisión textual es completamente fragmentaria (de los Hechos de Juan no existe ni un manuscrito íntegro). Otro paralelismo notable con los Hechos de los apóstoles canónicos es que también los Hechos apócrifos sufrieron diferentes ediciones y revisiones.

d) *Problemas literarios de las epístolas de Pablo*

Para 7.3 d

W. Schmithals, *Die Korintherbriefe als Briefsammlung:* ZNW 64 (1973) 263-88;

D. Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief* (WMANT 11) Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1964, 25-29;

J. A. Fitzmyer, *Qumran and the Interpolated Paragraph in 2 Cor 6:14-7:1:* CBQ 23 (1961) 271-80;

H. D. Betz, *2 Cor 6:14-7:1: An Anti-Pauline Fragment?:* JBL 92 (1973) 88-108;

B. D. Rahtjen, *The Three Letters of Paul to the Philippians:* NTS (1959/60) 167-73;

G. Bornkamm, *Der Philipperbrief als paulinische Briefsammlung,* en Id., *Geschichte und Glaube 2,* München: Kaiser, 1971, 195-205;

J. Müller-Bardorff, *Zur Frage der literarischen Einheit des Philipperbriefes:* WZ (J) 7 (1957/58) GS 4, 591ff.

Sólo trataremos aquí de las cartas de Pablo que son seguramente auténticas (sobre las diversas cartas deuteropaulinas, cf. § 12, 1 a; 12, 2 a, b y g). En general se suponen ciertamente auténticas las epístolas canónicas siguientes: Romanos; 1.ª y 2.ª Corintios; Gálatas; Filipenses, 1.ª Tesalonicenses, y la carta a Filemón. La integridad y unidad literaria de las mismas se ha discutido repetidas veces, en parte con razón y en parte sin ella. Los argumentos aportados en contra de la homogeneidad de la 1.ª carta a los Corintios y de la 1.ª a los Tesalonicenses son ciertamente dignos de consideración, pero no apodícticos. Por el contrario, se puede admitir con suficiente seguridad que las cartas a los Romanos, 2.ª Corintios y Filipenses son documentos compilados a base de diferentes escritos de Pablo.

En la carta a los Romanos, el capítulo 16 es problemático. Rom 15, 33 concluye con un deseo final de paz. Bruscamente Rom 16, 1 continúa con una recomendación para Febe. Sigue una larga lista de saludos. No sólo es improbable que Pablo conociera personalmente en Roma a un número tan grande de cristianos, sino que la lista contiene también nombres que no pertenecen a Roma sino a Asia Menor (Prisca y Aquila, Epéneto y Andrónico). A esto se añade la notable inseguridad de los manuscritos: una porción de ellos coloca la doxología de Rom 16, 25-27 (que ciertamente no es paulina), al final del capítulo 14, mientras que

en el 𝔓46 trae esta doxología después de Rom 15,33. La mejor solución para este problema es suponer que Rom 16 era una carta de saludo y recomendación de Pablo, no dirigida originariamente a Roma sino a Efeso, y que fue unida más tarde a la carta a los Romanos. Pero es algo cuestionable que de este hecho se deba deducir que Pablo envió también la carta a los Romanos a otras comunidades con un escrito especial de saludo.

La 2.ª carta a los Corintios carece de homogeneidad. Aunque las diversas partes aisladas son temáticamente muy afines entre sí, los diferentes cortes en la continuidad de las ideas no se pueden explicar simplemente como distracciones de Pablo. En 2 Cor 2, 13 se interrumpe abruptamente el relato de la situación en que el apóstol se encontraba, volviéndose a enlazar con el mismo tema en 7, 5. Los capítulos 8 y 9 son, cada uno de ellos, adiciones nuevas que tienen ciertamente el mismo asunto, pero con unos destinatarios diferentes. La última parte de la carta, los capítulos 10 al 13, sorprenden totalmente con su tono ásperamente polémico después de que en el capítulo 7 Pablo había indicado la existencia de una reconciliación. Entre las diversas soluciones posibles, que en parte coinciden entre sí, la más convincente es la siguiente: el escrito paulino transmitido como carta 2.ª a los Corintios es, en realidad, una colección de cinco misivas del apóstol publicadas de esta guisa después de la primera edición de las cartas de Pablo (faltan citas de 2.ª Cor en la carta 1.ª de Clemente y en Ignacio de Antioquía). De la mayoría de estas cartas sólo se ha conservado el cuerpo central, mientras que los preliminares y el saludo final fueron suprimidos en esta edición, excepto aquéllos que constituyen ahora el marco de la carta llegada hasta nosotros. El primero de estos cinco escritos se ha conservado en 2 Cor 2, 14-6, 13 y 7, 2-4. Se trata de la primera reacción epistolar de Pablo, redactada cuando le llegó a Efeso la noticia de que habían venido a Corinto unos apóstoles extraños. La segunda, transmitida en 2 Cor 10-13, presupone que Pablo, entre tanto, había visitado Corinto personalmente, aunque sin éxito. Sólo tras la intervención de su colaborador Tito en aquella ciudad, le fue posible al apóstol entablar de nuevo buenas relaciones con la comunidad de Corinto. Una vez que Pablo se enteró a través de Tito de la reconciliación, escribió la carta contenida en 1, 1-2, 13 y 7, 5-16, ya de camino hacia aquella ciudad. Junto con esta carta envió otros dos escritos que se referían a la colecta destinada a Jerusalén. Uno de estos últimos va dirigido a los Corintios y está contenido en 2 Cor 8, y el otro, cuyos destinatarios eran las comunidades de Acaya, aparece en 2 Cor 9.

La carta a los Filipenses hay que considerarla, asimismo, como una colección de misivas, si bien las conexiones históricas concretas que originaron estos escritos son más confusas que en el caso de la carta a los Corintios. La primera abarca Flp 4, 10-20 y constituye un escrito de agradecimiento que Pablo envió a Filipo después de que Epafrodito le hubiera traído un donativo de la comunidad. La segunda, transmitida en Flp 1, 1-3, 1, se escribió algo más tarde. La situación había cambiado: Pablo se halla en prisión en Efeso y Epafrodito había estado gravemente enfermo, pero ya recobrado vuelve a Filipo como portador de esta segunda carta; 4, 21-23 es probablemente la conclusión de esta epístola. La tercera, 3, 2-4, 1 pertenece a la serie de polémicas de Pablo con misioneros judeocristianos rivales. De esta carta sólo se ha conservado un fragmento dentro del contexto de la epístola a los Flp. No es seguro a cuál de estas diversas misivas corresponden los fragmentos 4, 2-3. 4-7 y 8-9. Las tres cartas fueron probablemente dirigidas desde Efeso a Filipo (sobre la prisión de Pablo en Efeso, cf. § 9,3 e).

Por consiguiente, si las cartas de Pablo no se han conservado como copias directas de los autógrafos originales, sino bajo la forma de ediciones posteriores, no es de extrañar que contengan una serie de ediciones. Es típica la aparición de tales añadiduras en los «empalmes» donde se juntan las cartas sueltas. Una adición de este tipo es 2 Cor 6, 14-7, 1, y es claramente reconocible por su contenido y vocabulario. Otra aparece en Rom 16, 25-27: contiene una terminología teológica similar a la de las cartas pastorales, y fue añadida por el editor para dar a la «Carta a los Romanos» una conclusión adecuada. También es parecida a las epístolas pastorales la interpolación de 1 Cor 14, 33 b-35, que prohíbe a las mujeres hablar en la Iglesia (cf. 1 Cor 11 con 1 Tim 2, 9 ss). Adiciones más pequeñas no se pueden determinar con seguridad en la mayoría de los casos, aunque tampoco puede excluirse su existencia de antemano. De este modo debemos admitir, por ejemplo, que Rom 2, 16, que al igual que Rom 16, 25 y 2 Tim 2, 8 contiene la expresión «según mi evangelio», fue añadido por un editor posterior. Existen además otros pasajes en las cartas originales de Pablo que se han considerado como no auténticos, como son los versículos sobre la obediencia a la autoridad de Rom 13, 1-7, que refleja el espíritu de la parénesis política del judaísmo helenístico, así como la polémica antijudía de 1 Tes 2, 14-16, que tiene más visos aún de ser espúrea.

Si se consideran globalmente los escritos conservados de Pablo, aparece claramente, de acuerdo con lo expuesto antes, que se ha conservado un número de cartas mucho mayor —no menos

de 14— que lo que hacen suponer las ediciones actuales, y que entre ellas sólo existen dos escritos de gran amplitud: la carta a los Romanos y la 1.ª a los Corintios. Esta observación no carece de importancia a la hora de enjuiciar la forma y el género literario de las cartas paulinas. La mayor parte de ellas no pertenece a la categoría de escritos doctrinales voluminosos, sino a los de ocasión que surgen por una motivación inmediata. Por lo demás, se han conservado también muchas cartas de este tipo en la antigüedad, por ejemplo las contenidas en los papiros de Oxirrinco, o la correspondencia de Plinio. En las cartas paulinas el interés por la política eclesiástica es totalmente primordial. Se trata de la organización y del mantenimiento de las comunidades y de la solución de los problemas que amenazaban su existencia. Estos intereses aparecen claros en los escritos de recomendación (Rom 16, Filemón), en las cartas credenciales (2 Cor 8 y 9), las de agradecimiento (Flp 4, 10-20) y asimismo en las polémicas (Gálatas, Flp 3; 2 Cor 2, 14-6, 13). Como la persona misma de Pablo tiene una gran importancia tanto en las cuestiones de política eclesiástica como en las situaciones polémicas, en estas cartas aparecen dos elementos de gran trascendencia: la apología personal (cf. sobre todo Gál 1-2; 2 Cor 10-13; Flp 3) y los planes de viaje (cf. 1 Cor 16; 2 Cor 1, 1-2, 13 y 7, 5-16). Estos factores son también decisivos en las cartas más amplias del apóstol. En la dirigida a los Romanos se halla en primer plano la intención de viajar a Occidente y, debido a estos planes, Pablo se ve obligado a dirigir una explicación o apología de su mensaje a la comunidad de Roma, que se convirtió en una exposición fundamental de su teología. Por el contrario, en la 1.ª carta a los Corintios se trata preferentemente de la organización de las comunidades corintias y la regulación de la vida cristiana. De esta forma, la carta llegó a ser una constitución de la Iglesia en la que las diversas cuestiones que se planteaban a Pablo iban encontrando ordenadamente su respuesta.

Desde el punto de vista formal, las cartas de Pablo están construidas según un esquema que corresponde al estilo de la carta judía, pero que también utiliza elementos típicos de la epistolografía griega. En los preliminares aparece el nombre del remitente, de los destinatarios y los saludos que se expresan en dos frases según el formulismo judío. También es de procedencia judía el deseo de paz, de forma que la salutación siempre dice «gracia y paz» en lugar del «saludos» griego. A los preliminares sigue el llamado proemio que, la mayoría de las veces, contiene unas detalladas palabras de agradecimiento, dentro de las cuales se habla de la situación de la comunidad, de su relación con el apóstol y también de la situación personal de Pablo y de sus planes de viaje. Este tipo

de proemio puede ocupar, como en el caso de la 1.ª carta a los Tesalonicenses, la mayor parte de la carta (1 Tes 1, 2-3, 13), aunque también puede convertirse (Gál 1, 6 ss) en un arrebato polémico de indignado asombro. El cuerpo propiamente dicho de la forma epistolar paulina es la parénesis (1 Tes 4, 1-12; Rom 12-15; 1 Cor 5-14), a la que suele seguir una sección escatológica (1 Tes 4, 12-5, 11; 1 Cor 15). Como conclusión aparecen los saludos en los que se nombran de manera especial a diversas personas. Las múltiples peculiaridades formales, a veces sorprendentes, de las cartas paulinas se pueden explicar, todas ellas, como variantes de este esquema fundamental. Así las explicaciones teológicas de Rom 1, 18-11, 36, que aparecen antes de la parénesis constituyen una elaboración de la tesis desarrollada al final del proemio. La discusión de los planes de viaje vuelve a surgir, en ocasiones, dentro de los saludos finales (Rom 15, 14-33; 1 Cor 16). De muchas cartas sólo se ha conservado, por supuesto, una parte. Así, del escrito de recomendación de Rom 16, sólo se encuentra el cuerpo de la carta, la recomendación propiamente dicha (16, 1-2) y los saludos finales (16, 3-23); y del escrito de agradecimiento de Flp 4, 10-20 se conserva únicamente el cuerpo. Lo mismo hay que decir de las dos cartas credenciales, relativas a la colecta para Jerusalén, de 2 Cor 8 y 9.

En las epístolas deuteropaulinas se ha conservado, por regla general, el mismo esquema. La carta a los Colosenses trae, después de los preliminares (1, 1-2), un amplio proemio en el que se habla detalladamente del destino del apóstol (1, 3-2, 5); sigue luego una polémica mezclada con parénesis (2, 6-4, 6) y termina con los saludos habituales (4, 7-18). También aquí, como en la carta a los Efesios, aparece dentro de la parénesis un material que tiene el carácter propio de las constituciones eclesiásticas (Col 3, 18-4, 1; Ef 5, 22-6, 9). En las epístolas pastorales, más tardías, predomina totalmente el orden interno de la Iglesia.

e) *La 2.ª carta de Pedro y la de Judas*

Para 7 3 e

W. Grundmann, *Der Brief des Judas und der zweite Brief des Petrus* (ThHK 15), Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1971, 102-7.

El caso más patente de dependencia literaria, dentro de la literatura epistolar neotestamentaria, lo ofrece la 2.ª carta de Pedro en su relación con la de Judas. La primera reproduce en su segundo capítulo, aunque con múltiples variantes, casi la totalidad de la carta de Judas. Este escrito fue compuesto hacia el final del s. I d. C., y se apoya de manera explícita y declarada en el género

apocalíptico judío (cf. Jds 14). Partiendo de esta perspectiva apocalíptica se dirige contra ciertos herejes (¿gnósticos?), quienes con la pretensión de ser los verdaderos pneumáticos (Jds 19) representan un peligro para las comunidades a las que pertenecen, y en cuyas celebraciones de ágapes participan (Jds 12).

La situación había cambiado fundamentalmente para la 2.ª carta de Pedro que pudo ser escrita medio siglo más tarde. Los herejes han sido expulsados de las comunidades y sólo existen relaciones a nivel privado (cf. 2 Pe 2,13 co Jds 12). La cita de material judío apócrifo le parece al autor algo sospechosa. Por ello todos esos pasajes de Judas han sido eliminados o modificados. Pero por lo demás, el diseño general así como muchas peculiaridades de Judas aparecen reproducidas en 2 Pe 2,1-3,2; además en otros pasajes de la 2.ª carta de Pedro se enuentra material tomado de Judas (cf. p. ej., 2 Pe 1,5 con Jds 3); (cf. *infra,* § 12, 1 b y 2 f).

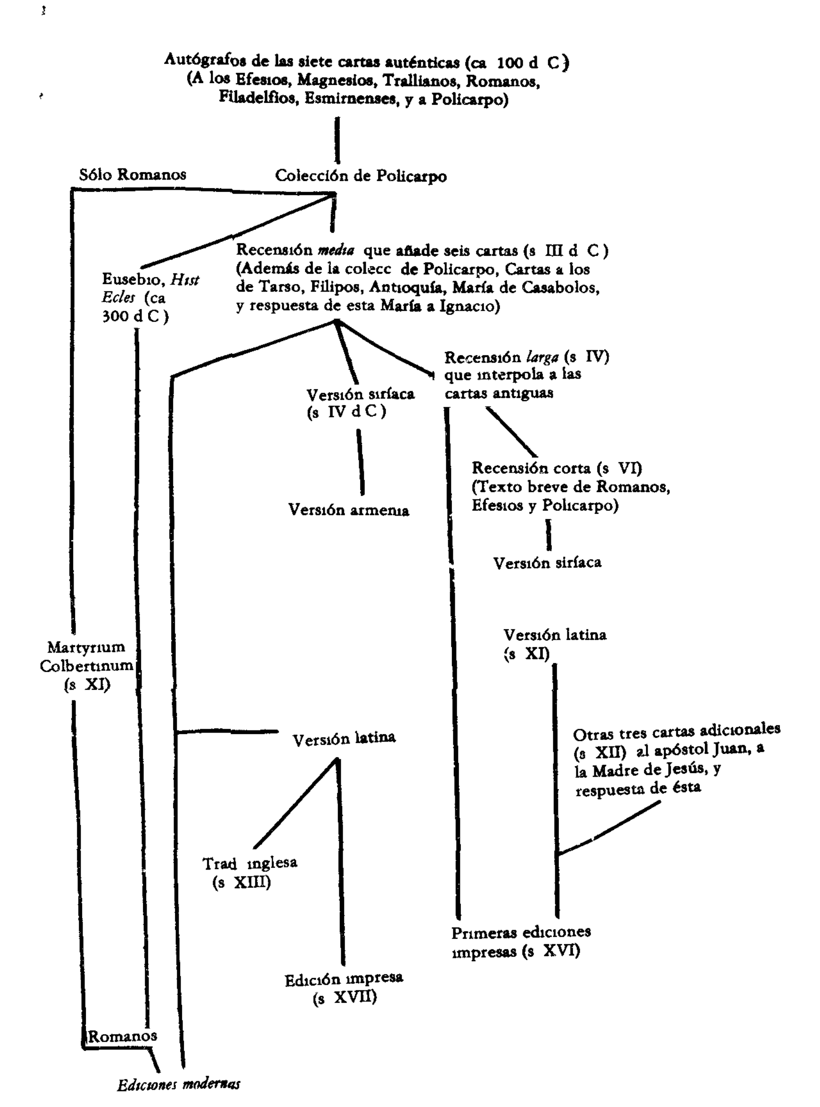
f) *Las cartas de Ignacio de Antioquía*

Para 7.3 f
M. P Brown, *The Authentic Letters of Ignatius A Study of Linguistic Criteria,* Durham: Duke University, 1963;
T. Zahn, *Ignatius von Antiochien,* Gotha: Perthes, 1873.

Las cartas de Ignacio, escritas a principios del s. II d. C., se leían ciertamente en las iglesias, pero no se han transmitido con tanta profusión como los escritos del Nuevo Testamento. Representan un problema de crítica literaria muy particular e interesante, y demuestran qué frágil puede ser, en determinadas circunstancias, el hilo conductor de la tradición por el que se nos ha transmitido la redacción original.

En su *Historia de la Iglesia,* Eusebio de Cesarea (3,36. 2-11) menciona que el obispo antioqueno Ignacio, cuando estaba preso, escribió en su traslado a Roma siete cartas, en concreto a los efesios, a los magnesios, trallianos, romanos, filadelfos, esmirnenses y al obispo de Esmirna, Policarpo. Sin embargo, la edición de las cartas de Ignacio que circulaba en la Edad Media ofrece en el texto griego 13 cartas y en el latino 12, es decir, además de los destinatarios nombrados por Eusebio, una carta de una tal María Casobola a Ignacio, otra de Ignacio a esa María, y cartas a las comunidades de Tarso, Filipo y Antioquía y al diácono Hero de esta última ciudad (la carta de María falta en el texto latino). La autenticidad de esta colección de cartas ignacianas, que se designan hoy como «recensión larga», fue puesta en duda ya en la época del Renacimiento. Además de esta colección, existe una segunda, conservada en un manuscrito griego (el codex Mediceo

«STEMMA» DE LA TRANSMISIÓN DE LAS CARTAS DE IGNACIO



Laurentianus de Florencia (cf. *infra*)), que también se conocía en la Edad Media, pues se tradujo al latín, al inglés y al armenio. Esta segunda versión se diferencia de la «recensión larga» en que contiene ciertamente las cartas a los mismos destinatarios, pero aquellas dirigidas a los receptores nombrados por Eusebio aparecen en una redacción más breve que la del texto correspondiente a la recensión larga. Esta colección se llama «recensión mediana». Fue redescubierta en el s. XVII y desde entonces editada varias veces, comenzándose a abrir paso la opinión de que las siete cartas de esta recensión dirigidas a los destinatarios mencionados por Eusebio, son las originales de Ignacio. En el año 1845 el investigador inglés Cureton publicó otra recensión, hasta entonces desconocida, conservada en una traducción siríaca y en la cual sólo aparecen tres cartas de Ignacio, las dirigidas a los efesios, a los romanos y a Policarpo. Además, el texto de estas tres cartas es, en esta «recensión corta», todavía más breve que el de las correspondientes a la «recensión media», y muchos investigadores aceptan únicamente estas cartas como escritos originarios de Ignacio. Finalmente, existe todavía otra colección, transmitida en latín, de tres cartas de Ignacio a destinatarios no mencionados hasta ahora; una carta al apóstol Juan, una a María, la madre de Jesús y otra de María a Ignacio.

Las diversas recensiones y colecciones contienen, pues, en total 14 cartas de Ignacio, y dos de otros personajes a Ignacio. De las escritas a los destinatarios nombrados por Eusebio, aparecen cuatro en las redacciones larga y media; tres en la larga, en la media y en la brevísima. El especialista en Nuevo Testamento Theodor Zahn consiguió demostrar definitivamente en su estudio *Ignacio de Antioquía* de 1873, que las siete cartas de la recensión mediana dirigidas a los destinatarios nombrados por Eusebio son las cartas originales de Ignacio. La recensión larga de estas cartas, lo mismo que la breve del texto siríaco, son secundarias; es más, estas últimas no se basan en cartas originales de Ignacio, sino que son abreviaciones de la recensión larga. Todas las demás cartas son pseudoepígrafas, surgidas en parte en la Edad Media. La época de composición de las recensiones «larga» y «media» es discutida. La primera fue quizá confeccionada en el s. III, y la última con seguridad no antes del s. IV. Es curioso que el texto griego original de estas cartas auténticas sólo se haya conservado en colecciones que al mismo tiempo contienen escritos no auténticos, y además la mayoría en un único manuscrito griego: en el mencionado Codex Mediceo Laurentianus del s. XI. También es notable que la carta a los romanos que falta en este códice se haya conservado en varios manuscritos de la alta Edad Media, que con-

tienen también el *Martirio de Ignacio.* Además de estos pocos testigos la crítica textual de las cartas ignacianas depende de las recensiones y las traducciones. Un papiro recientemente descubierto contiene una parte de la carta a los esmirnenses. La historia de las cartas de Ignacio demuestra claramente el destino que podía sobrevenir a colecciones de escritos cristianos primitivos no protegidos por su inclusión en el canon. No es nada improbable que lo mismo sucediera con las obras contenidas actualmente en el canon del Nuevo Testamento, antes de que fuese creado aquél.

4. PROBLEMAS DE «HISTORIA DE LAS FORMAS» Y DE «HISTORIA DE LA TRADICIÓN»

Para 7.4

G. Lohfink, *The Bible Now I Get It! A Form-Criticism Handbook,* Garden City: Doubleday, 1979. Excelente introducción;

A. Jolles, *Einfache Formen,* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, [2]1958;

E Norden, *Agnostos Theos Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede,* Leipzig. Teubner, [2]1923; reimp Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956;

E. Dinkler, *Form Criticism of the New Testament,* en Black y Rowley, *Peake's Commentary,* 683-85;

Vielhauer, *Geschichte,* 9-57;

A. Seeberg, *Die Didache des Judentums und der Urchristenheit,* Leipzig: Deichert, 1908;

Idem, *Der Katechismus der Urchristenheit,* Leipzig: Deichert, 1903, reimp ThBu 26; Munchen: Kaiser, 1966.

a) *La tradición sipnótica*

Para 7.4 a

E. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition,* New York: Harper, [2]1968. Clásico para la historia de las formas:

K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu,* Berlin: Trowitzsch, 1919, reimp. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964;

M. Dibelius, *From Tradition to Gospel,* New York· Scribner's, 1934. Las obras de estos tres autores son fundamentales;

R. Bultmann y K. Kundsin, *Form Criticism,* New York: Willet, Clark, 1934, Reimp., New York: Harper, 1962;

E. V. McKnight, *What is Redaction Criticism?* (GBSNTS), Philadelphia: Fortress, 1969;

N. Perrin, *What is Redaction Critiscism?* (GBSNTS), Philadelphia: Fortress, 1969;

V. Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition,* New York: St. Martin's, 1953

Johann Gottfried Herder fue realmente el padre de la historia de las formas, lo mismo que también influyó como animador de otros muchos campos de la historia del pensamiento moderno. Herder fue el primero en caer en la cuenta de que el canto, la poe-

sía y las fábulas tienen su origen y asiento verdadero en la vida del pueblo. Pero habían de pasar más de cien años hasta que esta idea diese sus frutos por primera vez en las ciencias bíblicas, gracias a los estudios de Hermann Gunkel, especialmente sobre el libro del Génesis y los salmos del Antiguo Testamento. Apoyándose en Gunkel, Rudolf Bultmann y Martin Dibelius, en sus obras aparecidas casi simultáneamente poco después de la primera guerra mundial, estudiaron los evangelios sinópticos con la ayuda del método de la historia de las formas, y con ello pusieron toda la investigación de los evangelios y del resto de la literatura cristiana primitiva sobre unas bases completamente nuevas.

La tesis fundamental del método de la historia de las formas es que las sentencias y las palabras de Jesús, así como los relatos sobre él, fueron transmitidos al principio no por escrito, sino oralmente. Este aserto es indiscutible. Y esto ocurrió no porque el procedimiento de la comunicación escrita no estuviese al alcance de la cristiandad primitiva —no se trataba en absoluto de eso, como lo demuestran las cartas paulinas—, ni en razón de una preferencia dogmática por el procedimiento de la transmisión oral (como en el judaísmo rabínico), sino debido a los intereses y a las necesidades de la vida de la comunidad cristiana. La tradición de Jesús estaba viva en la misión y en la predicación, en la praxis y en la liturgia, en la doctrina y en la polémica de las comunidades cristianas. En este contexto se continuaban repitiendo los dichos de Jesús y se seguían contando las historias sobre él.

La forma y el contenido de la tradición se fueron así marcando por el contexto sociológico y teológico que condicionaba la vida de los cristianos primitivos. Esto se podía aplicar también, por supuesto, al mismo Jesús. Las sentencias, parábolas y los ejemplos propuestos por Jesús estaban también en consonancia, en cuanto a su forma, con el contexto teológico global de su predicación y con la situación cultural del judaísmo de su época. En muchos casos se puede demostrar claramente cómo la diferente situación teológica de la comunidad primitiva después de la muerte de Jesús, y cómo el nuevo horizonte cultural del cristianismo primitivo, que pronto rebasaría las fronteras del judaísmo, modificaron y dieron otro sentido a la tradición.

La situación específica teológica y sociológica a la que pertenecen en cada caso las diversas formas de la tradición se les denomina «contexto vital» (al. «Sitz im Leben»). Así, por ejemplo, el contexto vital relativo a la tradición y características de la oración dominical es la práctica religiosa de la plegaria en la Iglesia primitiva. Las narraciones ejemplares y las parábolas tienen su contexto vital en la predicación cristiana para edificación de la

comunidad. En este nuevo contexto vital las parábolas experimentaron muchas modificaciones (por ejemplo, elaboraciones alegóricas) aunque, en último término, se remonten a Jesús. Las colecciones de sentencias tienen su contexto vital en la parénesis y en la preparación bautismal, y los relatos de los milagros, en la propaganda de los primitivos misioneros cristianos. En todos estos casos, el concepto de «contexto vital» se refiere primeramente a la comunidad cristiana. La tradición no ha surgido ciertamente de ella, pero se formó y propagó en su seno. Si se quiere hablar del «contexto vital» de aquellas partes de la tradición que con toda probabilidad se remontan al mismo Jesús, entonces hay que comprender bajo ese concepto la totalidad de su mensaje, de su misión y de sus hechos, y no sólo las circunstancias específicas de su vida en las cuales nació una sección concreta de la tradición. Muy pocas cosas se pueden deducir sobre la situación originaria de tales tradiciones en la vida de Jesús, ya que el marco biográfico, en el cual se insertan dentro de los evangelios las diversas tradiciones, es completamente una creación literaria y por tanto de índole secundaria respecto a las varias tradiciones utilizadas.

Para precisar con mayor detalle las diversas formas de la tradición es necesario distinguir entre los dichos y sentencias y el material narrativo. Los evangelistas se inspiran para ambos tipos de material en las tradiciones que les llegaban en la vida de la Iglesia. Sin embargo, entre los discursos se han conservado muchas cosas que en definitiva se remontan al mismo Jesús, mientras que en el material narrativo las formas de la tradición fueron creadas exclusivamente por la comunidad. Entre los dichos de Jesús están en primer lugar las *palabras proféticas* y las *sentencias sapienciales.* En cuanto a la forma se encuentran analogías en los libros proféticos y en los libros sapienciales del AT. Con frecuencia se aprecia el llamado *paralellismus membrorum* y muchas de estas sentencias son símiles, metáforas e hipérboles. Es posible que una parte de las sentencias proféticas y sapienciales procedan del mismo Jesús, pero por regla general fueron reunidas en la comunidad para formar las colecciones de sentencias del tipo de los catecismos. La predicación de Jesús sobre el reino de Dios se ha conservado preferentemente en las *parábolas.* Entre éstas se encuentran parábolas estrictas, narraciones parabólicas y ejemplos edificantes. Llama la atención que las analogías más estrechas con estas parábolas se encuentren en los profetas veterotestamentarios, mientras que en el judaísmo de aquella época se preferían las parábolas alegóricas. En la tradición de la comunidad se solían añadir explicaciones alegóricas a las parábolas de Jesús, siguiendo el método interpretativo propio de aquella época. Las *reglas de la comunidad* y

las *prescripciones legales* que se ocupan de la disciplina de la vida cristiana son enteramente productos de la comunidad, a excepción de aquellas que suponen una interpretación crítica y profética de la ley. Una parte de las disposiciones legales, lo mismo que muchas sentencias sapienciales, ha podido tomarlas la comunidad del judaísmo circundante. No es infrecuente que la tradición sinóptica contenga dichos que se formaron por analogía con las palabras transmitidas de Jesús o con sentencias judías.

Una característica típica de la tradición sinóptica es la producción de los llamados *apotegmas* (Bultmann; Dibelius habla de «paradigmas»). Se trata de escenas breves en las que se plantea una cuestión o se describe un problema al que dan respuesta unas palabras de Jesús. Los que preguntan pueden ser los discípulos, los adversarios de Jesús, el mismo Jesús o cualquier otra persona. Las preguntas de los adversarios o de los discípulos son provocadas, a veces, por una actuación de Jesús, por ejemplo, por una expulsión de demonios. La mayoría de los apotegmas son diálogos. También existen diálogos didácticos y doctrinales. En ambos, la ocasión para la formación de apotegmas era el interés de la comunidad que necesitaba materiales con fines polémicos o didácticos, para la instrucción de sus miembros. Los evangelios contienen, además, apotegmas biográficos que han nacido del interés por la vida y por las actuaciones de Jesús reproduciéndolas en breves escenas paradigmáticas. Hay que distinguir entre los apotegmas que se compusieron como marco para encuadrar una antigua frase de Jesús y aquellos en los que la escena y las palabras de Jesús fueron compuestos como una unidad. Solamente en los primeros casos se puede contar con que se haya conservado una posible frase auténtica de Jesús en el apotegma correspondiente. En la formación tradicional de apotegmas es típico añadir frases afines y otras analogías secundarias de forma que una pregunta planteada al principio del apotegma puede obtener a la vez varias respuestas.

En el material narrativo predominan los relatos de milagros. Son típicas las narraciones de *exorcismos*. Estos se describen de acuerdo con un esquema rígido: encuentro de los posesos con Jesús; el demonio sospecha y reconoce el poder del exorcista; amenaza y expulsión del demonio (a veces aparatosamente) por parte de Jesús; descripción del éxito; aprobación por parte de los presentes. En las *curaciones milagrosas* suele seguir al encuentro del enfermo con Jesús una consideración sobre la gravedad de la enfermedad. La curación tiene lugar, o por medio de una palabra de Jesús (en ocasiones se han conservado los términos mágicos arameos empleados para curar), por medio de una manipulación

o por medio de ambas cosas. Al final viene la demostración de la curación efectuada y el aplauso de los presentes. Los *milagros sobre la naturaleza* son relativamente raros en la tradición sinóptica (por ejemplo, el apaciguamiento de la tempestad, el caminar por las aguas). Al igual que en los exorcismos y en las curaciones milagrosas, llama también la atención aquí la extremada concisión de estas narraciones. Tanto en las tradiciones judías y paganas como en los hechos cristianos de los apóstoles existen numerosos paralelos de todos los tipos de relatos sinópticos de milagros; y en todos por regla general se aprecia el mismo esquema en cuanto a su desarrollo. Sin embargo, en aquellos son normales los adornos y las ampliaciones secundarias, los rasgos novelísticos y la descripción premiosa de la escena de la curación (en ocasiones con manipulaciones complicadas), mientras que en la tradición sinóptica estos detalles faltan casi por completo.

Junto a los relatos de milagros se encuentra frecuentemente, dentro del material narrativo sinóptico, las *leyendas,* es decir, las historias que describen diversos acontecimientos utilizando rasgos maravillosos y asombrosos. La única leyenda cultual es la institución de la eucaristía. Todas las demás leyendas son biográficas (por ejemplo las historias del nacimiento e infancia de Jesús, la leyenda del Bautista, las tentaciones, la entrada en Jerusalén). También la historia de la pasión, aunque tiene como base un antiguo relato rehecho por el kerigma cristiano, ha experimentado también múltiples reelaboraciones legendarias. Es característico de las leyendas de la tradición sinóptica que suelen destacar un solo acontecimiento y emplean con gran sobriedad los adornos pintorescos. Los rasgos novelísticos son también poco frecuentes (cf. el relato de Emaús en Lc 24).

Entre las *narraciones de epifanías* hay que mencionar la historia del bautismo, la de la transfiguración y los relatos de la resurrección (los últimos encuentran su paralelismo en la historia de la vocación de Pablo, Hech 9,1 ss). Estas narraciones tienen mucho en común con las historias de epifanías del Antiguo Testamento y del género apocalíptico judío: la localización espacial (el desierto, la montaña), la descripción de la situación, la aparición sorprendente (la paloma, la luz, el resucitado), las voces celestes o la propia manifestación del que se aparece, la descripción de la impresión causada, el mandato o la misión encomendada, etc. Es curioso que en las historias del bautismo y de la transfiguración falte la referencia a una misión encomendada; es decir, que los relatos de epifanía no están confeccionados como historias de la vocación de Jesús, sino que el acento recae siempre más bien en las palabras, que se dirigen a los discípulos.

La cuestión del núcleo histórico de los relatos que proceden del material narrativo sinóptico es complicada, y se ve abocada a no considerar la intención primaria de todas estas narraciones que fueron compuestas al servicio de la misión, de la edificación religiosa, del culto y de los intereses teológicos de la cristología, sin interesarse por el problema de una tradición fidedigna desde el punto de vista histórico. Precisamente aquellos elementos que dan lugar plásticamente al punto culminante de la narración, no se basan en posibles acontecimientos históricos, sino que pertenecen al estilo y a la forma del correspondiente género narrativo. Los datos exactos de nombres y de lugares casi siempre son secundarios y con frecuencia se han añadido a las narraciones en la fase de su confección literaria. Los detalles inesperados son los que reflejan a veces cierta información histórica fidedigna, como por ejemplo la noticia de que Jesús fuera bautizado por Juan, quien era el jefe de una secta que competía con los cristianos (§ 8,1). Sin embargo, del conjunto de los diversos tipos de narraciones se pueden obtener algunas conclusiones sobre datos válidos históricamente. La preeminencia de los exorcismos indica que Jesús, de hecho, actuó como exorcista. Los diferentes relatos de la resurrección, en los que se trata directamente de apariciones del Resucitado (la única excepción es el relato del sepulcro vacío), quieren decir que tuvieron lugar sin duda este tipo de apariciones, que luego continuaron relatándose por aquellos que «habían visto al Señor», y las repitieron en el estilo apropiado a tales narraciones. La diferencia entre los relatos originarios y las historias posteriores de epifanías se puede colegir comparando Gál 1,12-17 (un relato original de Pablo) con Hech 9,1 (relato de Lucas). Ambos relatos se apoyan, por lo demás, estilísticamente en modelos veterotestamentarios: el mismo Pablo en la vocación de Jeremías, y Lucas en la de Ezequiel. En estos contextos, los datos que afectan a nombres son también históricos: Pedro, las mujeres (por lo menos María Magdalena), Santiago (cf. 1 Cor 15,7; el relato como tal sólo se ha transmitido en un evangelio apócrifo).

b) *Tradiciones antiguas en las epístolas del Nuevo Testamento*

Para 7.4 b

M. Dibelius, *Zur Formgeschichte des Neuen Testaments (ausserhalb der Evangelien)* ThR NF3 (1931), 207-42;

A. N. Wilder, *Early Christian Rhetoric The Language of the Gospel,* Cambridge, MA: Harvard University, 1971;

W Bauer, *Der Wortgottesdienst der altesten Christen,* en Id., *Aufsatze und Kleine Schriften,* Tubingen: Mohr/Siebeck, 1967, 155-209;

E Dinkler, *Form Criticism,* en Black and Rowley, *Peake's Commentary,* 683-85;

J M Robinson, *Die Hodajot-Formel in Gebet und Hymnus des Fruhchristentums,* en W Eltester y F. H. Kettler (eds.), *Apophoreta Festschrift fur Ernst Haenchen* (BZHW 30), Berlin. Topelmann, 1964, 194-235;

E. Kasemann, *Sentences of Holy Law in the New Testament,* en Id., *New Testament Questions,* 66-81.

En las epístolas neotestamentarias se contiene un abundante y variado material tradicional que no ha sido creado por sus autores, sino que procede de la tradición de la comunidad. Muy raramente se cita de forma expresa este material o se identifica como tradicional. Sea éste o no el caso, continúa siendo notoriamente problemática la cuestión de su contenido literal exacto y la delimitación del contexto en el que aparece. Puesto que las indicaciones externas que revelan el empleo de estas tradiciones no aparecen normalmente, en la mayoría de los casos la investigación debe acudir a otros criterios con objeto de identificarlas. Estos pueden ser un vocabulario sorprendente, que no encaja con la manera normal de expresarse el autor, la aparición de un lenguaje poético rimado dentro de la prosa epistolar, las sucesiones estereotipadas de frases y de palabras, y la comparación con formulaciones paralelas de otros escritos con los que no existe ninguna relación de dependencia literaria. A veces se pueden constatar también contradicciones o falta de concordancia entre lo citado y las afirmaciones mismas del autor.

Se hallan muy extendidas las citas de *fórmulas kerigmáticas* que hablan de la pasión, de la muerte en la cruz y de la resurrección de Jesús (cf. Cor 15,3 ss). Este esquema kerigmático básico experimentó, ya muy pronto, una ampliación característica, como era la inclusión de la idea del sacrificio expiatorio de la muerte de Jesús (cf. Rom 4,25 y la fórmula «por nosotros», que aparece frecuentemente), que se encuentra a menudo en este tipo de profesiones de fe tradicionales (Rom 3,25 s; Gál 1,4 s; 1 Pe 2,21-25). También se unió a esta profesión de fe la esperanza en la parusía (1 Tes 1,10). En las fórmulas kerigmáticas que hablan de la pasión y muerte y de la exaltación y entronización de Jesús (Heb 1,2b-3; 1 Pe 3,18-19 y 4,1) aparece una perspectiva teológica algo distinta. Las confesiones de fe cristianas más tardías unen las proposiciones relativas a la resurrección y a la exaltación (Ef 1,20-21 a. 22 b).

Además de las fórmulas kerigmáticas se encuentran muchas veces *himnos cristológicos.* Formalmente se pueden reconocer con facilidad por la sucesión de frases gramaticales construidas con relativos y participios, cuyo sujeto siempre es Cristo. En cuanto al contenido, el argumento central de los himnos lo constituye el tema mitológico de la bajada del redentor, de su obra entre los hombres y de su entronización como soberano del mundo. El más antiguo de estos himnos, el de Flp 2,6-11, se apoya en las afirmaciones del mito judío de la Sabiduría celestial. De aquí procede el hablar de Cristo como mediador de la creación, con el que comienzan muchos himnos cristológicos (Col 1,15-20; Jn 1, 1-5.

9-12.14.16). En la mayoría de estos casos sólo se citan fragmentos de estos himnos (Ef 2,14 ss; 1 Tim 3,16; 2 Cor 9,9; cf. 2 Cor 5,19).

Al igual que los himnos, las *doxologías* también proceden de la tradición litúrgica. Se encuentran a veces en las conclusiones de las cartas (Rom 16,27), aunque también aparecen en el cuerpo de las mismas (Rom 11,36; 1 Cor 8,6). También han podido conservarse fórmulas litúrgicas en las bendiciones de los finales de las cartas (cf. sobre todo 2 Cor 13,13). De la liturgia de la comunidad procede la cita de las palabras de la consagración (1 Cor 11,23-27) y la exclamación «¡Ven, señor nuestro!» (1 Cor 16,22; cf. Ap 22,20). También se han podido conservar de las liturgias bautismales algunas fórmulas, aunque no es segura la localización de este material tradicional. La breve confesión de «Jesús es el Señor» (1 Cor 12,3) pertenece quizá a estos ritos bautismales, lo mismo que la exclamación «¡Despierta, tú que duermes!» (Ef 5,14).

Se han intentado atribuir también a la liturgia bautismal pasajes perenéticos de las cartas. Pero las *parénesis* tradicionales no tenían su «contexto vital» exclusivamente en la enseñanza catecumenal. Las exhortaciones éticas se han conservado en dos formas básicas diferentes, por una parte, como catálogos de virtudes y de vicios y, por otra, bajo la forma de grupos de máximas. Un tercer modo, más tardío, de aparición de estas parénesis es el esquema de listas de deberes domésticos (*Haustafeln*). Las *parénesis* en forma *de máximas* eran típicas de la tradición judía de la época helenística. Existe una epístola neotestamentaria que no es fundamentalmente otra cosa que una de esas colecciones de máximas parenéticas: la carta de Santiago. Por lo demás, en la conclusión de muchas cartas aparecen parénesis tradicionales en forma de máximas (cf. Rom 12,9-21; Gál 6,2-10; 1 Tes 5,14-22; Heb 13,2 ss). Los *catálogos de virtudes y de vicios* se introdujeron en el judaísmo a través de la filosofía helenística y se emplean con frecuencia en el cristianismo primitivo. Aparecen dentro del contexto parenético, o bien como simples listas (1 Cor 6,9-10; Gál 4,19-21; Col 3,5-8; cf. además Gál 6,22-23; Col 3,12) o como estructura subyacente de una parénesis más extensa (1 Tes 4,3-7; Ef 4,17-5,6; y frecuentemente en las epístolas pastorales). Las *listas de obligaciones familiares* proceden de las diatribas estoicas, que hablan de los deberes de los miembros de una familia (el hombre y la mujer, los padres y los hijos, los señores y los esclavos) y de las obligaciones para con los amigos, los extraños, la autoridad, etc. En el cristianismo aparecen por primera vez en las epístolas deuteropaulinas (Col 3,18-4,1; Ef 5,22-6,9; cf. 1 Pe 2,13-3,7; Did 4).

Las cartas pastorales utilizan este esquema tradicional para desarrollar las normas de disciplina de la comunidad, de manera que no sólo se incluyen los deberes de los ancianos y de los jóvenes, sino las cualidades que deben tener los que ocupan cargos en la comunidad (obispos, presbíteros y viudas: 1 Tim 2,1-3,13; 5,1-21; 6,1-2; Tit 1,7-9; 2,1-10).

Las *palabras de Jesús* se emplean, asimismo, dentro de las parénesis (1 Cor 7,10-11; cf. 1 Tim 1,15). También se encuentran, ocasionalmente, algunas expresiones apocalípticas como palabras del Señor. Se trata de oráculos de profetas cristianos primitivos, que revelan los acontecimientos del futuro, haciéndolo en nombre del Señor que fue quien los dio a conocer. Pablo cita este tipo de sentencias en una ocasión como «palabra del Señor» (1 Tes 4,15-17) y otra vez como *misterio* (1 Cor 15,51). A estas *tradiciones mistéricas,* es decir, revelaciones sobre el futuro, a las que sólo tienen acceso los iniciados, pertenecen también las referidas por Pablo en Rom 11,25 ss y Cor 2,6 ss (¿2,1?). En estos textos, como en 1 Cor 13,2; 14,2, cuando se habla de «misterios», se trata de sentencias que proceden de afirmaciones inspiradas de profetas cristianos (cf. también 2 Tes 2,7; Ap 1,20 ss, etc.). Más tarde se designa también como *mysterion* al mismo kerigma de Cristo, al *evangelio* (Ef 3,1 ss; Col 1,26 ss; Rom 16,25 ss; 1 Tim 3,16), de modo que ambos términos resultan ser sinónimos. Existe además otra actividad de los profetas de la comunidad que se expresaba en máximas tradicionales: la formulación de *sentencias de derecho sagrado.* Se trata de frases en las que se expresa la ley del talión, o ley de retribución proporcional, en el ámbito sacral y religioso. Pablo cita este tipo de frases en varios lugares (cf. 1 Cor 3,17; 14,38; 16,22; Rom 10,11.13). Estas sentencias proféticas han influido palmariamente en la formación de las palabras del Señor que encontraron acogida en los evangelios (cf. Mc 8,38 con 2 Tim 2,11-13).

La utilización de material tradicional se puede percibir, final mente, en las citas y en las interpretaciones de *pasajes veterotestamentarios.* Existen cantidad de citas del Antiguo Testamento tomadas de colecciones tradicionales de *testimonia,* es decir, listas de textos bíblicos reunidos en torno a un determinado tema (p. ej., Rom 10, 18-21; Heb 1,5-13). También se utilizan interpretaciones tradicionales de pasajes veterotestamentarios (1 Cor 10,1-10; la carta a los Heb. emplea muchísimo este material), o se aducen críticamente exégesis formuladas por los adversarios (esto ocurre con seguridad en 2 Cor 3,7-18).

c) *Tradiciones recogidas en los Padres apostólicos, en los Apócrifos y en los Apologetas*

En estos escritos se ha utilizado muchas veces un material tradicional antiguo. Hasta ahora, sin embargo, todos los escritos no canónicos han sido investigados menos concienzudamente que el Nuevo Testamento, por lo cual existe aquí una gran inseguridad y muchas tradiciones antiguas no se han identificado todavía de una manera clara. A continuación aduciré algunos pocos ejemplos limitándome a lo que es más importante para la historia del cristianismo primitivo.

Algunas tradiciones sobre Jesús y sus palabras, comparables con la *tradición sinóptica,* aparecen en algunos escritos de género evangélico y también, bajo la forma de citas, en otro tipo de literatura. En muchos casos no existe ninguna dependencia literaria respecto a los evangelios canónicos. La fuente de tales tradiciones es más bien una transmisión libre, unas veces oral y otras escrita. En la *1.ª carta de Clemente* se encuentran dos pequeñas colecciones de frases de Jesús (1 Clem 13,2. 46,8), en el capítulo primero de la *Didaché* se introdujo una recopilación semejante de dichos de Jesús y también la *2.ª carta de Clemente* utiliza una colección parecida. Esta última, sin embargo, depende, al parecer, de los evangelios canónicos. En el *Evangelio de Tomás* (copto), hallado recientemente, se ha conservado una tradición independiente de sentencias de Jesús la mayoría de las cuales son palabras proféticas, máximas sapienciales y parábolas. En el fragmento del «Evangelio desconocido» (Pap. Ox. 840) y en los restos fragmentarios evangélicos del Pap. Egerton 2, encontramos dichos de Jesús situados dentro de escenas que se asemejan a los apotegmas sinópticos, aunque un tanto más elaborados. El obispo Papías de Hierápolis, a principios del s. II d. C., recogió de la tradición oral algunas palabras del Señor, entre ellas revelaciones apocalípticas y leyendas. Finalmente, se pueden encontrar, incluso en siglos ya más tardíos, los llamados *ágrapha,* es decir, palabras de Jesús citadas por los Padres, pero que no proceden de ninguno de los evangelios canónicos. Aunque casi ninguno de estos *ágrapha* sean palabras auténticas de Jesús, constituyen, sin embargo, testimonios importantes de la evolución de las comunidades cristianas primitivas y de sus tradiciones sobre Aquel. Los relatos de milagros de Jesús parecen disminuir algo en la tradición no canónica (por el contrario son muy numerosas las historias de milagros realizados por los apóstoles). Constituyen únicamente una excepción los relatos que se ocupan del nacimiento y de la infancia de Jesús, que se hicieron muy populares. El *Protoevangelio de Santiago* y el *Evange-*

lio de la infancia de Tomás nacieron de la fijación y elaboración de estos relatos. Por el contrario, existe toda una serie de historias de epifanías no canónicas que se ocupan de las apariciones del Resucitado. En el fragmento conservado del *Evangelio de Pedro* se relata la historia del sepulcro vacío bajo la forma de una epifanía, cuya forma primitiva pudo ser de hecho una tradición muy antigua, restos de la cual pueden hallarse en el relato canónico del sepulcro vacío de Mc 16, 1-8, o en Mateo (27, 51b-53; 28,2-4). Ignacio de Antioquía (Esmir 3,2-3) ha conservado un relato de la aparición de Jesús a los discípulos, emparentado con Lc 24, 36-43, pero que procede de una tradición más antigua. El llamado *Evangelio de los Hebreos* contiene la historia de la aparición de Jesús a Santiago, su hermano; no hay razón para dudar de la antigüedad de este relato. En los escritos de revelaciones gnósticos aparecen con profusión historias de epifanías, a través de las cuales impartía Jesús su doctrina después de la resurrección. En conjunto, es muy dudoso que tales historias se remonten a una tradición muy antigua, si bien no se puede excluir en casos aislados.

Con frecuencia se citan en los escritos de esta época *fórmulas kerigmáticas y profesiones de fe.* Las diferentes citas demuestran que, todavía en el s. II, no existía una formulación de la confesión de fe que tuviera una validez general, y que las fórmulas tradicionales podían variar considerablemente. Se pueden, sin embargo, reconocer claramente los precedentes del posterior símbolo de fe eclesiástico. Ignacio de Antioquía ofrece un material especialmente rico. La tendencia antidocética de sus fórmulas le lleva a incluir en su credo el nacimiento de Jesús de María, para acentuar la humanidad de Jesús (Ef 18,2 y en otros muchos pasajes). Ignacio cita también fórmulas que, en estilo antitético, yuxtaponen la divinidad y la humanidad de Jesús y que adquieren un carácter casi hímnico por las múltiples repeticiones (Ef 7,2), pero también encontramos otras que enumeran cronológicamente los hechos salvíficos desde el nacimiento de Jesús hasta su resurrección (Esmir 1,1-2). El mártir Justino cita fórmulas semejantes (Apol 1,31,7; Dial. 85,2; 132,1). La ascensión y la segunda venida son en las citas del Apologeta partes integrantes fijas de la confesión de fe. Puede observarse, además, los comienzos de una triple división de la fe en Dios Padre, en el salvador Jesucristo y en el Espíritu santo. El contexto vital de tales confesiones se halla en la liturgia bautismal, según lo demuestra la *1.ª Apología* de Justino (61): tan pronto como la antigua fórmula bautismal «en nombre de Jesús» se sustituyó por otra trinitaria (Mt 28,19; Did 7,1) se amplió también consecuentemente la profesión de fe, incluyendo esta nueva fórmula.

Los *himnos* se transmitieron preferentemente en los ambientes gnósticos. En los *Hechos de Juan* se recoge un largo canto comunitario con sus correspondientes responsorios, designado como «canto de Cristo» (Hech Jn 94-96). Los *Hechos de Tomás* citan un «canto nupcial» (6-7), que habla alegóricamente de los desposorios sagrados de la comunidad con el esposo celestial, y también contienen el famoso «canto de la perla» (108-113) que es una predicación gnóstica en forma de poesía mitológica. Ambos cantos son con seguridad más antiguos que los *Hechos* de Tomás, que no se redactaron hasta el s. III. Hipólito nos ha transmitido un canto a Dios y al alma, originariamente pagano, utilizado por los gnósticos naasenos después de haberlo cristianizado superficialmente. En las *Odas de Salomón* se nos ha conservado todo un libro de himnos cristianos (con tendencia claramente gnóstica). Según muchos investigadores, estos himnos —en total son 42— datan del s. I d. C.

Las citas de los escritos que consideramos contienen también abundante *material litúrgico.* En la *Didaché* se encuentran instrucciones para la liturgia bautismal en las que se cita (quizá el ejemplo más antiguo) la fórmula bautismal trinitaria y una forma del Padrenuestro en estrecha relación con Mt 6, así como las plegarias eucarísticas y trozos de la liturgia eucarística (Did 7-10). Justino cita una fórmula bautismal trinitaria más amplia, en el contexto de un relato sobre la praxis bautismal (*1.ª Apol.* 61,3) de los cristianos, así como un texto con las palabras de la consagración (*1.ª Apol.* 66), más breve que las fórmulas neotestamentarias. En los Hechos de los apóstoles apócrifos y sobre todo en los de Tomás (por ej., 27;50) se encuentran numerosas doxologías y epliclesis.

Las *tradiciones parenéticas* son, como es lógico, tan frecuentes que su enumeración se haría interminable. Las listas de deberes domésticas y los catálogos de vicios constituyen también en la literatura no canónica partes importantes de estas tradiciones (cf. Did. 4.9-11; 5,1-2; 1 Clem 1,3; Bern 20). Es sorprendente la insistente aparición de material de la doctrina judía de «los dos caminos», en la que, al describir el camino que conduce a la muerte se encuentran la mayor parte de las veces catálogos de vicios. Por lo demás, el material tradicional de máximas morales, tanto judío como cristiano, va unido a prohibiciones que se asemejan al decálogo y a los catálogos de vicios y de virtudes (cf. Did 1-4; Bern 19; así como los *Mandata* del *Pastor* de Hermas).

§ 8
DE JUAN BAUTISTA A LA COMUNIDAD ORIGINARIA

1. JUAN BAUTISTA

Para § 8 1

C H Kraeling, *John the Baptist,* New York, Scribner's, 1951 (un estudio de tipo básico),

J A T Robinson, *The Baptism of John and the Qumran Community y Elijah, John and Jesus,* en Id , *Twelve New Testament Studies* (SBT 34), London, SCM, 11-27 y 28-52,

R Schutz, *Johannes der Taufer* (AThANZ 50), Zurich, Zwingli, 1967 (bibliografía),

W Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition* (SNTSMS 7), Cambridge, Cambridge Univ , 1968

a) *Vida y mensaje*

Nuestra fuente principal para conocer la vida y las obras de Juan Bautista son los evangelios canónicos. Sin embargo, las historias de su nacimiento son leyendas que los cristianos tomaron de la secta del Bautista. De ellas se puede deducir quizá que Juan, que debía ser algo mayor que Jesús, procedía de una familia sacerdotal. En la descripción de su actividad (Mc 1,2-8; Mt 3,1-12; Lc 3,1-18; Jn 1,19 ss), se han introducido rasgos cristianos, por ejemplo su comparación con Elías, su actividad en el desierto y su predicación a las diversas clases sociales (Lc 3,10-14). Por el contrario, sí tiene base histórica la información de que Juan apareció como profeta escatológico y que no sólo actuó en Judea, sino en otras partes de Palestina (Herodes Antipas que le encarceló y le hizo decapitar era el soberano de los territorios de Galilea y Perea). El mensaje de Juan hablaba de juicio del Dios que se acerca («el más fuerte que él», que debía venir después, es originariamente Dios; fueron los cristianos quienes relacionan esta afirma-

ción con Jesús), y ofrecía, en virtud de poderes proféticos, una oportunidad única de penitencia y conversión. El bautismo de agua era el sello escatológico para los que se convertían, mientras que el bautismo futuro «en el espíritu y en fuego» (Mt 3,11) se refería al juicio divino del que nadie puede escapar (cf. Mt 3,12). El bautismo de Juan era así el instrumento que volvía a construir el pueblo escogido de Dios, que habría de librarse en el futuro juicio divino. Juan fue encarcelado por Antipas y ejecutado en tiempos de Jesús (según Mc 6,17-29 por su crítica del matrimonio de Antipas con Herodías). El relato de Josefo sobre Juan (*Ant.* 18,116-119) confirma en lo esencial esta imagen, aunque omite el componente escatológico de la predicación de Juan. Por el contrario, aduce como razón de la ejecución el miedo de Antipas a un alboroto popular (cf. *supra* § 6,6 b).

b) *El transfondo histórico-religioso*

Para 8.1 b

W. H. Brownlee, *John the Baptist in the Light of the Ancient Scrolls,* en K. Stendahl (ed.), *The Scrolls and the New Testament,* N. York, Harper, 1956, 33-53.

Desgraciadamente, apenas es posible ir más allá de la constatación general de que Juan era un exponente del movimiento religioso conocido como apocalíptica judía, del que surgieron en aquella época una serie de predicadores mesiánicos y de profetas escatológicos. Josefo menciona alguno de estos profetas: Judas el Galileo (*Ant.* 18,23 ss.), Teudas (*Ant.* 20,97 s), el profeta egipcio (*Ant.* 20.169 s) y otros. Josefo enumera también en la lista a Juan y a Jesús, al igual que lo hace el «Gamaliel» de los Hechos de los apóstoles (5, 36 ss). Pero aparte de eso resulta difícil pergeñar una línea general histórico-religiosa, como ocurre también respecto a Jesús. La mayoría de los paralelismos propuestos fallan. El bautismo de Juan nada tiene que ver con la inmersión en agua de los prosélitos del judaísmo porque en este caso, del que por otra parte no existen testimonios hasta más tarde, falta el elemento escatológico. Los lavatorios rituales de los esenios de Qumrán son también de otro tipo, ya que se trataba de ritos sacerdotales repetibles, que tenían como finalidad la purificación cultual, aunque bajo una perspectiva escatológica.

Resulta sorprendente respecto a la predicación de Juan el Bautista —en la medida de la información de nuestras fuentes— que no exista en ella la expectación de una figura mesiánica que habrá de aparecer sobre la tierra, así como la alusión a una función política del pueblo o de los elegidos. Por esta razón no es lícito, lo mismo que en el caso de Jesús, encuadrarlo como repre-

sentante del mesianismo político que habría de conducir finalmente a la guerra judía. Juan sólo habla del juicio futuro de Dios, al igual que Jesús, quien sólo predica el reino futuro de Dios (cf. *infra,* § 8,2 c). Este hecho sólo tiene una posible explicación: un mensaje religioso de este tipo se basa en la profecía que había en Israel antes del exilio, la cual no conocía aún una figura mesiánica, ni asignaba ninguna función mesiánica al pueblo de Israel. Así como el tema de la renovación de Israel en el desierto desempeñó un papel dentro de esta profecía, el bautismo de Juan hay que entenderlo partiendo de una tipología del Exodo (el paso del mar). El que Juan estuviese o no en relación con otros movimientos bautismales de su época es algo que no se puede precisar, pues nuestros conocimientos sobre estos movimientos son muy deficientes.

c) *La influencia de Juan Bautista*

No cabe duda de que Juan Bautista creó un movimiento que había de perdurar después de su muerte. Mc 2,18-19 es una prueba de ello al yuxtaponer paralelamente a los discípulos de Juan con los de los fariseos y los de Jesús. Sin embargo, el episodio relatado por Hech 19,1-7 no demuestra la pervivencia de esta secta bautismal, ya que la composición lucana del hecho responde enteramente a su concepción de la mediación del Espíritu santo (cf., sin embargo, Jn 1,35-37). Nada se conoce sobre la suerte posterior de la secta del Bautista. Es posible que los mandeos, un grupo religioso que existe todavía hoy en Mesopotamia (Irak), y que procede originariamente de la región del Jordán, se remonten a la secta de Juan, aunque es una cuestión discutible. Ahora bien, la influencia más trascendental fue la que ejerció Juan en Jesús y en sus discípulos. El que Jesús fuera bautizado por Juan —no hay por qué dudar de este relato— significa que Jesús era un discípulo del Bautista. No sabemos por qué se separó de Juan y de su movimiento, aunque no hace falta deducir de ello una oposición u hostilidad. Si la noticia conservada en Jn 3,22-23 (cf. Jn 4,1) es fidedigna, en ese caso Jesús y Juan habrían actuado y bautizado al mismo tiempo (Jn 4,2 intenta corregir esta noticia, por lo menos en parte). De hecho, el mensaje de Jesús como llamada a la penitencia y como proclamación de la venida de Dios y de su reino resulta análogo al de Juan. Mateo ha conservado un importante testimonio de Jesús sobre Juan (11,7-11). Según este texto, Jesús designó al Bautista como «más que un profeta» y como «el más grande entre los nacidos de mujer» (es decir, entre todos los hombres: Mt 11,10 y 11 b son adiciones posteriores de la comunidad cristiana con un sentido restrictivo).

2. Jesús de Nazareth

Para 8.2
R. Bultmann, *Jesus and the Word,* New York y London: Scribner's, 1934; reimp, 1958. Desde su publicación en 1926 este trabajo está considerado como una obra maestra de la crítica sobre el problema de Jesús;
G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret,* Salamanca: Sígueme, [3]1982; sigue siendo hoy día la obra más sobresaliente sobre el mensaje y la vida de Jesús;
H. Conzelmann, *Jesus,* Philadelphia: Fortress, 1973;
M. Dibelius, *Jesus,* Philadelphia: Westminster, 1949;
M. Smith, *Jesus the Magician,* New York: Harper, 1978. Muy controvertido pero bien documentado con material del mundo religioso de la Antigüedad;
R. W. Funk, *Jesus as Precursor* (SBLSS 2), Philadelphia: Fortress y Missoula: Scholars Press, 1975;
A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus,* New York: Macmillan, 1948; es la obra crítica clásica sobre las «Vidas de Jesús» desde el siglo pasado.
Para 8.2: La nueva investigación del Jesús histórico
J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus* (SBT 25), London: SCM, 1959;
R. Bultmann, *Das Verhaltnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus,* Heidelberg: Winter, [3]1962. Es la respuesta de Bultmann al «New Quest»;
E. Käsemann, *Blind Alleys in the «Jesus of History» Controversy,* en Id., *New Testament Questions,* 32-65;
N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus,* London: SCM, 1967;
H. Koester, *The Historical Jesus: Some Comments and Thoughts on Norman Perrin's «Rediscovering the Teaching of Jesus»,* en H. D. Betz (ed.), *Christology and a Modern Pilgrimage: A Discussion With Norman Perrin,* Missoula: Scholars Press, [2]1974, 123-36;
E. Fuchs, *Studies of the Historical Jesus* (STB 42), London: SCM, 1964;
L. E. Keck, *A Future for the Historical Jesus,* Nashville: Abingdon, 1971.

a) *Datos externos de su vida*

Jesús provenía de Nazaret de Galilea, o sea, del norte de Palestina, donde abundaban las ciudades helenísticas (el nacimiento en Belén es una ficción teológica e interpretación posteriores). Su familia era judía. Esto se desprende de los nombres de sus padres (José y María) y de sus hermanos (Santiago, José, Judas y Simón). Su padre (Mt 13,55) era un obrero de la construcción o un carpintero, y quizá también Jesús mismo (Mc 6,3) (según Justino, *Dial* 88, hacía arados y yugos). La lengua materna de Jesús era el arameo galilaico, o quizá un dialecto del hebreo que habría sobrevivido en Palestina. También hay que suponer que Jesús hablaba griego. Sin embargo, muchas de las sentencias y discursos de Jesús transmitidos en el Nuevo Testamento en griego eran originalmente arameos. Por tanto, el lenguaje de su predicación era arameo. Sobre la educación y la cultura de Jesús no se ha transmitido nada que se pueda considerar como digno de crédito. Sin embargo, en modo alguno cabe imaginarse a Jesús como inculto; sabía ciertamente leer y escribir.

En algún momento, después de su ingreso en la secta de los discípulos de Juan, Jesús se separó de éste iniciando su propia actividad. Los lugares de su actuación no se conocen con certeza, pues muchos de los mencionados en los evangelios fueron añadidos más tarde. Es curiosa la insistencia con que se resalta a Galilea como centro de su actividad y asimismo sorprende también que falten por completo en los datos conservados las principales ciudades helenísticas (Cesarea, Séforis, Tiberíades) Sin embargo, se menciona en ocasiones el territorio, fundamentalmente no judío, del norte (Cesarea de Filipo) y del este de Galilea (Gadara, al oeste del mar de Galilea). No se puede, pues, excluir de antemano que Jesús visitase también territorios paganos. No hay seguridad sobre las veces que estuvo en Jerusalén. Según los evangelios sinópticos, visitó la ciudad una sola vez durante su actividad pública y según el evangelio de Juan, con más frecuencia (por lo menos tres veces). Con seguridad, Jesús no excluyó de su actividad a Judea. Nada se puede decir sobre la duración de este ministerio de Jesús. No es posible obtener conclusiones sobre cálculos —que van de un año o de tres años— realizados de acuerdo con los diversos relatos de los evangelios, ya que tales estimaciones se apoyan exclusivamente en material tardío y de tipo redaccional. Tradiciones primitivas al respecto no existen. Sí es cierto que Jesús, probablemente en el año 30 y con motivo de su asistencia a la fiesta de la Pascua en Jerusalén, fue detenido y ejecutado. En el contexto de los relatos de la pasión se han conservado sobre este hecho una serie de datos fidedignos. Existen contradicciones solamente respecto a la fecha exacta del día de la muerte y a los responsables principales de la condenación de Jesús.

Según la historia de la pasión de Juan, la última cena de Jesús no fue una cena pascual, sino que tuvo lugar más bien la víspera de la Pascua, ya que Jn 18,28 alude expresamente a la cena pascual que habría de celebrarse en la tarde inmediatamente después de la crucifixión. La localización de la fecha no es clara por parte de los Sinópticos. Según Mc 14,1-2 se podría esperar que la ejecución habría de tener lugar antes de la fiesta de la pascua, y el relato de la última cena de Jesús no contiene propiamente ninguna alusión a la pascua (Mc 14,17 ss). Solamente se creó la impresión de una comida pascual por la leyenda sobre la búsqueda de un local para la cena (Mc 14,12-16) introducida posteriormente a la narración más antigua de la pasión, y especialmente por la redacción de Lucas (22,15). Hay que dar, pues, preferencia a la fecha de Juan, ya que todas las referencias sinópticas a la Pascua son secundarias, y sobre todo que la fuente de Marcos parece coincidir con ella. Apenas cabe suponer incluso en un hom-

bre del tipo de Pilato que dejara llevar a cabo una ejecución en el día de una fiesta tan importante para los judíos.

En relación con los responsables principales de la muerte, hay que constatar por lo menos una tendencia clara de la tradición al intentar cargar la culpa, cada vez más, sobre las autoridades judías. Según Mateo, Pilato incluso se lava las manos en señal de inocencia (Mt 27,24), y más adelante se insinúa que el procurador, en el fondo, creía en Jesús, pero que los judíos le habían obligado a llevar a cabo la ejecución (cf. la carta apócrifa de Pilato). Pero tenemos dos razones que nos conducen a la definitiva conclusión de que la administración romana fue la responsable de la condena y ejecución de Jesús. En primer lugar, las autoridades judías no eran competentes para decretar la pena capital, reservada exclusivamente al prefecto romano. Las únicas excepciones que podrían sugerir la posibilidad de que un tribunal judío condenara a muerte serían la lapidación de Esteban y la muerte de Santiago, el hermano de Jesús. Pero el primero se trata evidentemente de un caso de linchamiento (§ 8,3 b), mientras que el segundo tuvo lugar cuando el puesto de gobernador estaba vacante. Es decir, estos casos no demuestran nada. De hecho, las autoridades judías no podían condenar a nadie a muerte (cf. Jn 18,31). Además no podían hacerlo en absoluto durante la estancia en Jerusalén del procurador romano, el cual venía regularmente de Cesarea a la capital durante las grandes fiestas para evitar disturbios.

En segundo lugar, el motivo de la ejecución de Jesús no fue la blasfemia, como aducen las autoridades judías en los relatos de los evangelios sinópticos (Mc 14,64). La inscripción de la cruz «Jesús de Nazaret, rey de los judíos» (Mc 15,26; Jn 19,19) recogida unánimemente en la tradición de todos los evangelistas, demuestra que los romanos poseían evidentemente una razón válida para proceder a la ejecución. Cualquiera que hubieran podido ser sus intenciones, a los ojos de Pilato Jesús era un agitador político real, o por lo menos potencial, y, por cierto, no el primero al que él mismo condenaba en proceso sumario (cf. *supra* § 6,6 c). Hay que suponer, además, que los ambientes influyentes judíos de Jerusalén estaban interesados en cooperar con el gobernador y en hacerle el juego, y esto es lo que pudieron haber hecho en el caso del proceso de Jesús. Pero Pilato hubiera ejercitado de cualquier modo su competencia judicial, por mucho que le conviniera esta cooperación. Jesús murió de una muerte dolorosísima debido a los métodos terriblemente crueles de la crucifixión.

b) *Jesús como profeta, doctor y exorcista*

Es difícil encontrar las categorías adecuadas y justas para juzgar la actividad de Jesús. Faltan noticias directas que nos puedan proporcionar una imagen clara sobre el tipo de su actuación; por ello dependemos totalmente de las deducciones que a partir de la forma y del fondo podamos realizar del caudal de sus palabras que se han conservado en la tradición. Por otra parte, parece que lo que se puede deducir por este procedimiento encaja sólo parcialmente dentro de las categorías habituales de lo que en aquel tiempo se entendía por un cometido o misión religiosos. De antemano, sin embargo, se pueden excluir las posibilidades siguientes: de ningún modo se puede partir de un título mesiánico o cristológico, pues ninguno de estos títulos (Mesías/Cristo, Hijo de David, Hijo del hombre, Hijo de Dios, Señor) está suficientemente enraizado en la tradición más antigua, como para deducir de ahí lo que Jesús pensaba de su propia vocación. Entre los cometidos religiosos no mesiánicos, tampoco cabe aplicar los de sacerdote, filósofo o apocalíptico. Sólo en algunos ambientes de la comunidad pospascual, Jesús es el «sacerdote» o «sumo sacerdote» pero ni siquiera se intenta atribuirle un origen levítico (cf. Heb 7,11 ss), aunque la esperanza del mesías sacerdotal procedente de Leví desempeñaba en aquel tiempo una importante función entre los esenios (cf. *supra* § 5,2 c). Las influencias filosóficas eran claras en Palestina en la época helenística, y contribuyeron a moldear el judaísmo rabínico. Filón de Alejandría muestra cómo se podía unir el ideal del filósofo auténtico con el de maestro judío de la sabiduría. Jesús, sin embargo, no apareció como filósofo ambulante o de la escuela, y sólo los apologetas cristianos fueron los primeros en situar a la par las doctrinas de Jesús y las concepciones filosóficas. Jesús tampoco fue, en definitiva, ningún apocalíptico. No se relatan de él visiones del futuro ni viajes celestes (el Apocalipsis de Juan y las revelaciones gnósticas intentan llenar esta laguna). En general no hay testimonios de que Jesús empleara el medio de la comunicación escrita, que es extremadamente importante en el estilo apocalíptico.

Los filósofos y los apocalípticos eran profesionales religiosos modernos totalmente adaptados a su tiempo. Por el contrario, las palabras transmitidas de Jesús corresponden más al ideal arcaico y un tanto pasado de moda del profeta y del maestro de sabiduría. En las palabras proféticas de Jesús falta cualquier tipo de especulación sobre el transcurso de los acontecimientos futuros. Su interpretación de la ley no conoce la casuística, pero tampoco supone una superación espiritual del sentido literal. Se trata más

bien de una proclamación inequívoca e indiscutible de la voluntad de Dios y responde así totalmente a la *Tora* profética del Antiguo Testamento En su doctrina sobre la sabiduría prefiere Jesús las simples máximas sapienciales, los proverbios y las metáforas breves en acuerdo completo con la antigua sabiduría proverbial de Israel Las especulaciones sapienciales propias de la literatura especializada posterior del judaísmo faltan en los estratos más antiguos de la tradición sinóptica Al igual que ocurría probablemente con Juan Bautista (§ 8,1 a), estos rasgos de la predicación de Jesús se pueden explicar mucho mejor como una vuelta intencionada hacia la antigua tradición profética de Israel Pero es notable que este giro retrospectivo no tenga la apariencia de artificialidad, pues en él no se descubren tendencias arcaizantes, sino que aparece más bien como una renovación auténtica e inmediata

Al mismo tiempo faltan en la predicación de Jesús las características típicas de la misión profetica No se ha conservado ninguna tradición que hable de una vocación de Jesús, o que nos informe de visiones, audiciones o del encargo de una tarea especial Tampoco comienza Jesús sus palabras con fórmulas como «así habla el Señor» Tampoco se dice nada de que Jesús expresase, por ejemplo en sus gestos exteriores o en su vetido, su pretensión profética (en cambio se afirma esto de Juan Bautista, cf Mc 1,6) Finalmente también falta en la predicación sapiencial de Jesús la alusion a la antiguedad y a la tradición de sus máximas, ni tampoco se nos dice —al menos en las tradiciones más antiguas— de que adoctrinase a sus discípulos en la sabiduría y mucho menos todavía de la fundación de una escuela (aquí se ve claro que no existe un paralelismo con la institución de los rabinos) La prueba visible de la autoridad de Jesús sigue siendo, pues, un enigma y para enjuiciar tal autoridad nos encontramos totalmente abocados al contenido de sus palabras y a lo que ellas dicen y anuncian

Probablemente se puede avanzar todavía un paso más Existen buenas razones para inferir que los múltiples relatos sinópticos sobre la expulsión de los demonios tienen su raíz más profunda en la actividad de Jesús como exorcista. Esta observación, sin embargo, no nos puede llevar a creer que lo peculiar de la autoridad de Jesús habría que buscarlo en sus capacidades psíquicas extraordinarias o en sus maravillosos poderes sobrenaturales Mejor es investigar la importancia y la función de estas expulsiones de los demonios dentro de los mismos dichos de Jesús Los anatemas contra los demonios, entre los que probablemente se encuentran varias palabras auténticas de Jesús (Mc 3,23-

25.26.27; sobre todo Mt 12,28; cf. Lc 10,18), ponen en claro que en las expulsiones de espíritus impuros Jesús veía que se demostraba visiblemente la victoria sobre Satán y la irrupción del Reino de Dios. Esta concepción implica claramente que Jesús se veía a sí mismo como mediador decisivo y activo en relación con la venida del Reino de Dios.

c) *El anuncio del Reino de Dios*

Para 8.2 c
C H Dodd, *Las parábolas del Reino,* Madrid, Cristiandad, 1974;
J Jeremias, *Las parábolas de Jesús,* Estella, Verbo Divino, [6]1982,
J. Breech, *The Silence of Jesus,* Philadelphia. Fortress, 1982

Ya hemos dicho antes que Jesús continuaba el mensaje escatológico del Bautista (§ 8,1 c). Al igual que este personaje, tampoco conoce ni anuncia Jesús ninguna figura mesiánica especial, aparte de Dios mismo, que fuera a desempeñar función alguna en los futuros acontecimientos (las palabras que hablan del Hijo del hombre que ha de venir, no son, probabilísimamente, auténticas). A diferencia del Bautista, Jesús no habla tanto del juicio divino futuro, sino del «reino» de Dios que se acerca (o del «reinado», vocablo que traduce más exactamente el griego *basileía* que «reino»). en el cual pueden participar ya aquéllos que escuchan su palabra. El comportamiento de los discípulos no queda, pues, motivado por la amenaza de juicio divino futuro, sino por la invitación a participar en el Reino. Para percibir la diferencia entre Jesús y Juan resulta característico el problema planteado en torno a la cuestión del ayuno: los discípulos de Juan ayunan mientras que los de Jesús no ven motivo para hacerlo.

Las parábolas de Jesús ocupan el punto central de su proclamación del Reino de Dios. Estas parábolas, desprovistas de cualquier tipo de implicaciones alegóricas, pretenden anunciar un hecho particular del comienzo del Reino de Dios en el presente. Las parábolas no son ilustraciones o ejemplos del anuncio de Jesús, sino declaraciones a través de las cuales el Reino de Dios se hace palabra viva para los oyentes. El que desee escuchar lo que quiere decir el Reino de Dios comprende de qué se trata en las parábolas. La venida del Reino es la obra soberana de Dios (Mc 4,26-29). Los actos y preocupaciones humanos no tienen ninguna influencia en esta llegada maravillosa (Mc 4,3-8). La acción de Dios se halla en contradicción con los criterios humanos respecto a los valores morales (Lc 16, 1-8) y religiosos (Lc 18,9-14). Tampoco tiene nada que ver con una estricta retribución justa (Mt 20, 1-16), pues el amor no se puede regir por las expectativas humanas

(Lc 15, 11-32). Para comprender las parábolas es importante descubrir el elemento particular de la sorpresa, que aparece con frecuencia en aquellos rasgos que no se corresponden con la experiencia normal de la vida: ¿Dónde hay un labrador que durante toda la época del crecimiento no haga nada, sino que deja prosperar las malas hierbas?, o ¿dónde se encuentra un padre con dignidad que salga al encuentro de su hijo descastado y mande sacrificar para él un ternero cebado?, o ¿cuándo un hombre rico ha invitado a los pobres de la calle después de que se disculparan los invitados elegantes? El milagro, el misterio, lo imprevisible de la venida del Reino de Dios, todo esto es el mundo de las parábolas.

Los dichos profético-escatológicos de Jesús proclaman sobre todo la realidad de la inminencia del Reino. A los pobres, a los que lloran, a los que tienen hambre se les promete, ya ahora, la bendición según la palabra de Jesús (cf. las bienaventuranzas de Mt 5,3-ss). Lo que Isaías había vaticinado (Is 35, 5-6; 61, 1), ocurre ya en ese momento (Lc 7,22: la respuesta de Jesús al Bautista). Si los demonios son expulsados ahora mismo, es que el Reino de Dios está aquí (Lc 11, 20). La búsqueda de cualquier tipo de señal respecto al Reino de Dios y de su venida futura, o incluso el hacer cálculos sobre el tiempo en que esto ocurrirá sería para los discípulos una tarea vana, ya que el Reino de Dios está ya presente en medio de ellos (Lc 17,20-21).

Es imposible ignorar la pretensión que salta a la vista en este anuncio: si alguien quiere entrar en el Reino de Dios, no puede evitar la persona de Jesús. Si se llama bienaventurados a aquéllos que están viendo lo que él hace (Lc 10, 23-24), quiere decirse que la condición para ser admitidos es no escandalizarse de su persona (Lc 7,23). Pero aceptar a Jesús como aquél que hace a Dios presente en este mundo no significa ciertamente que haya que tributarle honores especiales, sino más bien actuar de acuerdo con las exigencias extraordinarias de su mensaje (Lc 6,46). Pero si, por una parte, la venida del Reino de Dios es exclusivamente obra de El, su realización depende por completo, paradójicamente, de la respuesta humana a las exigencias escatológicas de la predicación de Jesús.

d) *La nueva situación del hombre*

Para 8.2 d

A N. Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus*, Cambridge, MA Harvard University, 1958.

Los asertos precedentes requieren que nos ocupemos de lo que se ha llamado la proclamación ética de Jesús. Este mensaje ha

sido entendido de diferentes maneras: como ética escatológica, como moral para el interregno hasta la venida de Dios (o del Mesías), como formulación idealista de una moralidad sólo alcanzable teóricamente, y finalmente como «consejo evangélico» de una elevada moralidad para un grupo escogido. Todas estas interpretaciones dan por supuesto que las exigencias morales de Jesús, en principio o normalmente, son imposibles de cumplir, con lo cual queda limitada su validez. Pero en ninguna parte del anuncio de Jesús se alude a una limitación de la radicalidad de sus exigencias éticas. Evidentemente se trata de una «ética escatológica», pero no en el sentido de una moral que tenga un carácter de interinidad, pues la situación del hombre dentro del Reino de Dios no tiene el sello de la provisionalidad. Se trata, por el contrario, de una realidad permanente, en la que todo lo provisional encuentra su fin. Esto es precisamente lo que se quiere expresar con el vocablo «escatológico». En la situación escatológica Dios exige la totalidad de la persona humana y no le deja ninguna salida, ni le permite excusa. Pero es necesario comprender que esta exigencia ya no se identifica, como en el caso de las pretensiones de la ley, con una pauta que requiere obediencia y cumplimiento. En la predicación de Jesús se trata más bien de la descripción de una nueva situación que debe ser aprovechada y de un nuevo horizonte vital en el que ya no hay espacio para aquello que antes se consideraba válido («lo que se dijo a los antiguos»). Esto es lo que expresan precisamente las «antítesis» del sermón de la montaña (Mt 5, 21-48). La exigencia radical de Jesús no es una ley nueva, sino un comportamiento que tiene valor de signo dentro de un espacio de libertad en el que el amor es posible y necesario.

Se ha observado que el comportamiento de muchos personajes de las parábolas de Jesús queda al margen de las formas convencionales y de los patrones morales tradicionales. Por ello los indicadores de la conducta ante el inminente Reino de Dios no pueden unirse orgánicamente con las normas éticas tradicionales, sino que sólo se pueden describir a través del contraste, de la exageración radical, en formulaciones hiperbólicas o paradójicas, y en definitiva a través de parábolas o narraciones ejemplares. El relato del buen samaritano es sintomático (Lc 10, 29-37). Los personajes están escogidos cuidadosamente: el sacerdote, el levita y precisamente un odiado samaritano. Los dos primeros pasan de largo. No se dice el porqué. Intencionadamente se evita un juicio moral. Pero hace que el oyente se sorprenda y, quizá también, que se irrite. Asimismo, no se resalta la grandeza moral de la acción del samaritano. Este no hace más que lo necesario en aquella situación, y lo ejecuta con corazón y tacto. Hacer con-

cienzudamente lo correcto sin parar mientes en fronteras, en filiaciones religiosas o en conveniencias políticas es de lo único que se trata.

Esta moral no es sin embargo una ética de situación que prescinda de principios o de consideraciones fundamentales. Ahora bien, tales principios no son postulados morales básicos, sino el reconocimiento de la situación del hombre ante el inminente Reino de Dios, no de la situación del hombre como tal. Más bien es la disposición en la que los seres humanos como criaturas e hijos de Dios reconocen a Este como a su creador y le llaman padre. Por eso la oración escatológica en la que se pide la venida del Reino de Dios y que se ha transmitido como la oración dominical, comienza con la expresión «Padre nuestro» (Mt 6,9-13) dirigida a Dios. Partiendo de esta situación del Reino divino, se critica a la ley del Antiguo Testamento, en cuanto no está en consonancia con la voluntad creadora originaria de Dios. La ley del divorcio de Moisés fue otorgada sólo debido a la dureza del corazón humano (Mc 10,5), pero desde el principio de la creación no fue así (Mc 10,6). De la misma manera, las antítesis del sermón de la montaña rechazan todas las prescripciones legales que contradicen la voluntad original de Dios. Estas reglas legales no sólo aparecen como una pantalla detrás de la cual se puede esconder el hombre confrontado a las exigencias divinas, sino que también le permiten el montaje de un mundo ilusorio de seguridad en el cual puede sentirse seguro de su probidad religiosa. Contra todo esto se dirigen las palabras de Jesús en su alocución contra los fariseos (cf. sobre todo Mt 23,13. 16-19. 23.25.29). En esta actitud apenas queda lugar para la justicia y la misericordia auténticas, ya que la justicia según la ley levanta muros entre los hombres en lugar de destruirlos. Pero Dios es el creador y el padre de todos los hombres, el que hace llover y salir el sol sobre justos e injustos (Mt 5,45) y en cuyo reino participarán en el banquete gente de todas las naciones y pueblos (Mt 8, 11-12).

El mandamiento del amor al prójimo, que ocupaba ya un puesto central en el judaísmo del momento (Lev 19,18), es situado también por Jesús en un lugar preeminente (Mc 12, 31), aunque se rechace expresamente este amor al prójimo como regla de conducta social (Mt 5, 46-47). En su lugar aparece el mandamiento del amor al enemigo (Mt 5,44). La dignidad del hombre, que exige un acto semejante de amor, no puede derivarse ni de la pertenencia a una clase o a un grupo religioso (el pueblo escogido) o a una afiliación política, o comunidad de intereses.

A la vista de las consecuencias de tal comportamiento, Jesús no suscitó ni para sí mismo ni para sus seguidores unas expectati-

vas utópicas. Su llamada a seguirle no promete el paraíso en la tierra como resultado del cumplimiento del precepto del amor. El que quiera caminar tras él debe prepararse para el sufrimiento (Mc 8,34). El discípulo tiene que contar incluso con arriesgar la vida (Mc 8,35). El seguirle significa la renuncia a la seguridad habida hasta entonces (Lc 9,62; 14,26), lo que no excluye una conducta prudente y circunspecta. El gran número de dichos sapienciales de la tradición sinóptica que proceden, al menos en parte, de Jesús demuestran que la prudencia sin doblez es algo propio de los seguidores de Jesús. Queda excluido el uso del poder, de la violencia y de la coacción, porque el Reino de Dios precisamente se hace realidad ejercitando el amor y la misericordia. Donde se expresa paradójicamente con más fuerza la autoridad personal de Jesús es en la llamada a seguirle en los padecimientos, es decir, en tomar en serio las consecuencias que resultan de vivir en la nueva situación del hombre. En esta situación Jesús se presenta como el maestro de los discípulos que le siguen en su camino. El es aquí el verdadero modelo, mientras que sólo más tarde la Iglesia le convirtió en modelo para la práctica cristiana de la virtud. Si Jesús presumía su muerte o el tipo de influencia que ésta iba a tener, es algo imposible de asegurar debido a la falta de información fidedigna históricamente. Sí está claro, por el contrario, que la comunidad posterior, cuando intentó formular la autoridad de Jesús con diversos títulos cristológicos, tuvo que enfrentarse precisamente y de manera especial con el problema de su pasión y de su muerte.

e) *La cruz y la resurrección*

Para 8.2 e

P. Winter, *On the Trial of Jesus* (2 ed. rev. por T. A. Burkill and Geza Vermes; SJ 1), Berlín: De Gruyter, 1974;

F. Bovon, *Les derniers jours de Jésus*, Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1974;

H. von Campenhausen, *The Events of Easter and the Empty Tomb*, en Id., *Tradition*, 42-89;

U Wilckens, *La resurrección de Jesús*, Salamanca, Sígueme, 1981;

H Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte*, Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, [2]1962;

R. H. Fuller, *The formation of the Resurrection Narratives*, Philadelphia: Fortress, [2]1980;

K. M. Fischer, *Das Ostergeschehen* (AVTRW 71); Berlín: Evangelische Verlangsanstalt, [2]1980.

El mensaje de Jesús dio lugar a la fundación de las comunidades cristianas, pero sólo de manera indirecta. Jesús había reunido ciertamente en torno suyo a un grupo de discípulos, pero no fundó ninguna iglesia. De lo que podemos saber sobre la activi-

dad de Jesús no existe ningún indicio de que hubiese dado a este grupo de discípulos y seguidores ninguna organización o constitución. En casos extremos, como por ejemplo en las iglesias paulinas, las comunidades cristianas no usaron quizás como punto de referencia para el desarrollo de su ideología constitucional las palabras y los hechos de Jesús, objeto de la tradición. Pero aun en las iglesias en las que se apelaba expresamente a los dichos y acciones de Jesús, éstos aparecen dentro de la situación pospascual con una luz y una perspectiva nuevas que no pueden explicarse como resultado directo de la actividad de Jesús.

¿Cuál era la situación de los seguidores y discípulos de Jesús cuando murió en la cruz? Aunque se han hecho muchas especulaciones en torno a esta cuestión, de hecho sabemos poco sobre este tema. En el mejor de los casos se puede decir algo sobre la composición de este grupo. Se trataba de hombres y de mujeres de procedencia diversa y a veces un tanto dudosa. Ya en sus tiempos se le había reprochado a Jesús que comía con publicanos y pecadores (aunque es discutible la autenticidad de pasajes como Mc 2,16 y Mt 11,19). Se han conservado algunos nombres como el de Pedro, el de los hijos del Zebedeo, Juan y Santiago, o María Magdalena. No es del todo seguro que el mismo Jesús hubiera elegido a doce discípulos como grupo especial (¿como representantes de las doce tribus de Israel?). Muchos eran evidentemente galileos.

Antes de ser prendido, Jesús celebró su última comida con ellos. Pero lo que se dijo en aquella cena escapa, asimismo, a nuestro conocimiento. Todo lo que nos dicen los textos relevantes al respecto procede del interés por el culto cristiano, y fue formulado de acuerdo con la interpretación posterior de la muerte en cruz de Jesús. Se puede suponer únicamente que se trataba de una comida celebrada bajo una perspectiva escatológica («banquete mesiánico» sería la expresión adecuada, si cabe suponer que desempeñó en él un papel la espera mesiánica), es decir, como una anticipación del banquete comunitario en el Reino de Dios (cf. también Mc 14,25). Pero, ¿esperaba Jesús como resultado de su camino a la cruz una demostración visible y pronta del Reino de Dios? ¿Intentaron quizá algunos discípulos (en especial Judas) adelantar este acontecimiento? ¿Creyó acaso el mismo Jesús que había llegado la hora de obrar con decisión? (¿constituye la entrada en Jerusalén un acontecimiento histórico?)... todas éstas y muchas otras cuestiones invitan a la especulación, pero ni el historiador ni el teólogo deberían intentar una respuesta.

Unicamente es seguro que Jesús murió en la cruz y que fueron responsables de ello las autoridades romanas. Nos movemos,

sin embargo, en un terreno mucho más seguro respecto a las apariciones del resucitado y a su influencia. No nos concierne ahora determinar si estas apariciones eran subjetivas u objetivas, o cómo se pueden explicar desde el punto de vista psicológico o desde la fenomenología de la religión. En lo que se refiere a este último planteamiento, existen analogías en número suficiente. En relación con la cuestión psicológica podemos tener la seguridad de que lo que experimentaban los seguidores de Jesús no estaba desligado de lo que se sabía, directa o indirectamente, sobre él. Respecto al significado y contenido de las apariciones estamos absolutamente supeditados a las palabras de los testigos. Paradójicamente el testimonio más inmediato sobre ellas proviene de un hombre que no conoció personalmente a Jesús, es decir, de Pablo. Pero lo que no cabe duda es que Jesús se apareció también a otros (a Pedro, a María Magdalena, a Santiago).

El contenido y los efectos de las apariciones son decisivos. Respecto a Pablo está claro que se trata de una visión relacionada con su vocación y los relatos de los evangelios canónicos también incluyen este elemento. Como es lógico se da por supuesto en estos textos que el Jesús de Nazaret que murió en la cruz, vive. Pero esto no es un hecho que tenga importancia en relación con Jesús y con su muerte, ni de la afirmación que él vive se deduce una aclaración inequívoca y unánime sobre quién pudo ser este Jesús. La multiplicidad de los títulos cristológicos prueba lo contrario. Lo mejor es ver en la resurrección como un catalizador gracias al cual se produjeron reacciones que dieron lugar a la misión y a la fundación de comunidades, a través del cual se hizo posible la cristalización de la tradición sobre Jesús, y, especialísimamente, la causa por la cual la pena y la tristeza, o incluso el odio y el rechazo, se transformaron en alegría, creatividad y fe. La resurrección no aportó ningún contenido nuevo, pero hizo que todo fuera diferente para estos primeros cristianos.

3. LAS PRIMERAS COMUNIDADES CRISTIANAS

Para 8.3
M. Goguel, *The Birth of Christianity,* London: Allen and Unwin, 1953;
H. Conzelmann, *History of Primitive Christianity,* Nashville: Abingdon, 1973, 29-77;
M. Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity,* London: SCM, 1980;
R. Scroggs, *The Earliest Hellenistic Christianity,* en Neusner, *Religions in Antiquity,* 176-206;
Nock, *Early Christianity and its Hellenistic Background,* en Id., *Essays,* 1, 49-133.
Para 8.3: Sobre la teología de las primeras comunidades
Bultmann, *Teología del nuevo testamento,* Salamanca, Sígueme, [2]1987;
Conzelmann, *Outline,* 29-93;

O. Cullmann, *The Earliest Christian Confessions,* London: Lutterworth, 1949;
C. H. Dodd, *La predicación apostólica y sus desarrollos,* Madrid, Fax, 1974;
W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God* (SBT 50), London: SCM, 1966;
F. Hahn, *The Titles of Christ in Christology,* London, Lutterworth, 1969;
P. Vielhauer, *Jesus und der Menschensohn,* y *Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie?,* en Id., *Aufsatze zum Neuen Testament* (ThBu 31), Munchen: Kaiser, 1965, 92-140 y 141-98;
S. Schulz, *The Beginnings of Christian Theology,* y *On the Subjects of Primitive Christian Apocalyptic,* en Id., *New Testament Questions,* 82-107 y 108-37;
H. Conzelmann, *Present and Future in the Synoptic Tradition* JTS 5 (1968) 26-44;
E. Grasser, *Das Problem der Parusieverzogerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (BZNW 22), Berlin: De Gruyter, [3]1977.

a) *La comunidad más antigua de Jerusalén*

Para 8.3 a
F. Jackson y Lake, *Beginnings,* 1. 265-418;
Haenchen, *Acts,* 166-75, 190-96;
Robinson y Koester, *Trajectories,* 119-26; 211-16.

Lo que se cuenta en los primeros capítulos de los Hechos de los apóstoles sobre la comunidad primitiva de Jerusalén tiene, en gran parte, rasgos legendarios e idealizados (cf. también, § 7,3 c). Sin embargo, en las cartas paulinas de una manera directa, e indirectamente dentro de la tradición sinóptica, se han conservado toda una serie de noticias que pueden reunirse para formar un cuadro bastante aproximado. Muchas cosas permanecen, por supuesto, dudosas, teniendo en cuenta, sobre todo, que la comunidad de Jerusalén de los primeros años después de la muerte de Jesús no tuvo, al parecer, una teología unitaria ni una organización consistente. La comunidad judeocristiana de Jerusalén, que se diferenciaba claramente del cristianismo paulino integrado por antiguos paganos, fue creada por Santiago en los decenios que siguieron.

En la época de la misión paulina en Arabia y en Antioquía (en torno al 30-50 d. C.; cf. § 9,1 c), Pedro (a quien Pablo suele llamar Cefas), Juan y el hermano del Señor, Santiago, eran los dirigentes de la comunidad de Jerusalén y se les conocía como las «columnas» (Gál 2,9). Pedro debió abandonar Jerusalén poco después del concilio de los apóstoles (§ 9,1 d) y Juan parece que actuó como misionero en algún otro lugar, pues las comunidades que más tarde se apoyaban en su autoridad no tenían ninguna relación inmediata con Jerusalén (§ 10,3 a). Cuando Pablo volvió a la capital judía a mediados o finales de los años cincuenta, Santiago era el dirigente indiscutible de la comunidad. Padeció el martirio en el 62 d. C. Poco después, inmediatamente antes de estallar la guerra judía (§ 6,6 e), emigró la comunidad de Jerusalén probablemente a Pela, en el Jordán

Hay razones para pensar que los cristianos de Jerusalén se consideraban al principio como un grupo especial dentro del mundo cultural judío. Tomaban parte en el culto del templo, practicaban la circuncisión y se atenían a las prescripciones judías referentes a los alimentos. Pero se diferenciaban radicalmente del resto de los judíos de Jerusalén por su conciencia entusiástica de la posesión del Espíritu, es decir, del Espíritu de Dios que al final de los tiempos había de ser impartido, y que hacía hablar en otras lenguas, otorgaba el don de la profecía, obraba milagros y daba la certeza a los miembros de la comunidad de que estaban entre los escogidos de Dios. La historia de Pentecostés (Hech 2, 1 ss) procede en su forma primitiva de la comuniad de Jerusalén y es el testimonio más importante de la conciencia de su identidad y de la posesión del Espíritu. La vivencia avasalladora de la bajada del Espíritu y su interpretación como acontecimiento escatológico debió llevar a los primeros cristianos a organizarse en estructuras provisionales («provisional» a la vista de la esperada venida del Reino de Dios en un futuro próximo) que estaban de acuerdo con la experiencia escatológica. Existen una serie de testimonios evidentes en este sentido. Los discípulos que habían huido, volvieron a Jerusalén y se formó un grupo de «Doce». Pero estos «Doce» no eran apóstoles o dirigentes de la comunidad, sino los representantes de las doce tribus del Israel escatológico (más tarde, y sobre todo en el libro de los Hechos de los apóstoles, se convirtieron en los «doce apóstoles» y se vio en ellos una especie de gran presbiterio de toda la Iglesia). Muy pronto se adoptó la práctica conocida a través de Juan Bautista del bautismo escatológico (Jesús no impartió, por lo visto, el bautismo a sus seguidores). A través del bautismo «en nombre de Jesús» los nuevos miembros quedaban marcados con un sello como propiedad del Señor que había de venir, recibiendo en prenda al Espíritu. Se continuó practicando como banquete comunitario escatológico las comidas comunes que Jesús había celebrado con los suyos durante su vida terrena. La comunidad reafirmaba así su fe en la participación futura en la comunidad del Reino de Dios con el Jesús que había de volver en gloria. Así, este ágape, que como es lógico era una comida completa, llegó a ser un banquete mesiánico, de manera muy parecida a los que anteriormente celebraban los esenios del Mar Muerto. Entre los diferentes elementos que se han conservado en la tradición de la cena del Señor, quizá se puedan asignar a la comunidad primitiva de Jerusalén los siguientes: las palabras escatológicas del relato de la institución eucarística (Mc 14,25); las oraciones de la comida que seguían a modelos judíos, pero que eran interpretadas escatológicamente, y que debían ser

muy parecidas a las plegarias eucarísticas de la *Didaché* 9-10 (§ 10, 1 c). Al ingerir el vino y el pan (¡en ese mismo orden!) los participantes se referían a la reunión de todos los elegidos en el Reino de Dios. El vino es el símbolo del Mesías, la cepa de David (Did 9; cf. también 1 Cor 10,16-17); la acentuación del júbilo y la alegría escatológicos como signos exteriores de la fiesta de la comida (Hech 2,46); la exclamación litúrgica «¡Ven, Señor!» (en Pablo 1 Cor 16,22 y en *Didaché* 10,6 conservada todavía en arameo: «Maran atha!» cf. Ap 22,20).

También tienen su origen en esta comunidad los más antiguos títulos cristológicos. Con el título de «Señor», y probablemente también con el de «Mesías» o «Cristo», se designa a Jesús como el redentor que había de venir. En su forma aramea «Maran», el título de «Señor» está firmemente enraizado en la liturgia más antigua de la comida comunitaria y es la denominación del Salvador esperado. «Mesías» en su versión griega, *Christós,* se ha convertido en los escritos primitivos cristianos en un nombre propio, de manera que se puede deducir de ello un empleo muy antiguo. Este título se encuentra además en una serie de fórmulas de profesiones de fe muy primitivas (p. ej. 1 Cor 15,3; cf. 1 Cor 5,7, etc.). Estas confesiones de fe, por lo menos en cuanto se refieren a la interpretación de la muerte de Jesús, proceden de la comunidad antioquena que era bilingüe (aunque la iglesia de Jerusalén también lo era). El título de «Hijo de David» pertenece quizá a la época más primitiva (cf. las antiguas fórmulas de Rom 1,3 s; 2 Tim 2,8; además «... para la santa viña de tu siervo David» y «Hosanna al Hijo de David» de la liturgia eucarística de la *Didaché*).

Por el contrario, la esperanza en Jesús como «Hijo del hombre» celestial no se puede atribuir sin más a la más antigua comunidad de Jerusalén, aunque la expresión también procede del ámbito lingüístico arameo y existen testimonios de ella en los estratos más antiguos de la tradición sinóptica (en «Q»; cf. § 10,1 a). La espera en Jesús como Hijo del hombre no es congruente con la esperanza en la venida de Jesús como Mesías o como Señor, pues la figura del Hijo del hombre aparece al principio como un personaje de la corte celestial que se diferencia propiamente de Jesús, de forma que muchos dichos del Hijo del hombre puestos en boca de Jesús hablan de él en tercera persona (cf. Lc 17,24; Mc 8,38). Tales dichos son oráculos de profetas cristianos que proclaman ciertamente la unión existente entre Jesús y el Hijo del hombre celestial, pero que no llegan a identificar a ambos. Así como la espera en el Mesías procede de la comunidad de Jerusalén, la esperanza en el Hijo del hombre debió originarse en otras

comunidades de lengua aramea de Palestina o Siria. Los anuncios de la pasión, muerte y resurrección del Hijo del hombre, que aparecen en Marcos (Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33; cf. § 10, 2b) son muy diferentes, y fueron creados por el evangelista como predicciones de la pasión de Jesús.

No es posible determinar si la interpretación teológica de la muerte de Jesús se formó ya en la comunidad de Jerusalén. En todo caso, Pablo heredó de la comunidad antioquena una serie de formulaciones que presuponen una evolución de esta guisa (cf. § 8.3 c). En los intentos por entender el sentido de la muerte de Jesús tuvieron gran influencia diferentes concepciones judías relativas a los sacrificios, como por ejemplo la visión de la muerte de Jesús como sacrificio expiatorio que se manifiesta en la expresión frecuente del «por nosotros» y que va ligada también a la interpretación de la cena del Señor. Al lado de ésta se formó también la concepción de la muerte de Jesús como sacrificio de la alianza (cf. 1 Cor 11,25; Heb 13,20). La muerte de Jesús se entendió también como un sacrificio pascual (1 Cor 5,7). Aunque adscribamos esta evolución cristológica, y en general la formación del kerigma de la muerte y resurrección de Jesús, a la comunidad antioquena, esto no significa que la iglesia de Jerusalén no supiera nada de esto. A la vista de las múltiples relaciones de ambas ciudades y probablemente con otras comunidades cristianas de Palestina, se debe contar con la existencia de un intenso intercambio teológico. En Jerusalén debieron existir múltiples movimientos y grupos precisamente durante los dos primeros decenios transcurridos entre la muerte de Jesús y la época del concilio de los apóstoles. No faltaron tensiones y polémicas. Esto se ve claramente tanto por las cartas paulinas como por las tradiciones elaboradas en los Hechos de los apóstoles.

b) *Los helenistas y Esteban*

Para 8 3 b

Haenchen, *Acts,* 259-308;

H. J Cadbury, *The Hellenısts,* en Foakes Jackson y Lake, *Begınnıngs* 5, 59-74;

M. Sımon, *St Stephen and the Hellenısts ın the Prımıtıve Church* (The Haskell Lectures), London: Longmans, 1958;

M Hengel, *Zwıschen Jesus und Paulus Dıe 'Hellenısten', dıe 'Sıeben' und Stephanus* ZThK 72 (1975) 151-206.

Jerusalén era una metrópoli de rango universal, especialmente a causa de la diáspora judía, para la que la ciudad continuó siendo, incluso en la primera época imperial romana, el centro específico del culto. Pero la mayoría de los judíos se había adaptado al idioma y a la cultura de sus lugares de residencia fuera de

Palestina, en los que muchos vivían desde hacía siglos (cf. § 5,1 e). Esto había influido en la misma Jerusalén, donde el griego era tan corriente entre los judíos como el arameo. Los «helenistas», es decir, los judíos grecoparlantes, no eran en Jerusalén ningún fenómeno extraordinario. El primer conflicto conocido dentro de la comunidad critiana de Jerusalén surgió de las diferencias entre los partidarios de Jesús, que procedían en su mayor parte de Palestina, y los «helenistas» que se habían convertido al cristianismo. Lucas ha conservado sobre este tema, en Hech 6,1-8,3, algunas antiguas tradiciones que él reelaboró, por cierto, bastante; las contradicciones entre el material transmitido y la tendencia armonizadora de Lucas pueden apreciarse claramente. Los «Doce» aparecen como representantes de toda la comunidad de los cristianos, aunque en realidad debían ser sólo los dirigentes de la fracción arameoparlante. Junto a ellos había otras autoridades en la comunidad —que reclamaban quizás para sí el título de «diáconos»— a los que Lucas, sin emplear nunca el título, presenta como encargados del «servicio» (*diakonía*) cotidiano en las mesas. Sin embargo, sabemos por 2 Cor 3,6 y 11,23 que el título de «diácono» se utilizaba para el cargo de misionero y de predicador. No es posible, con todo, saber por qué precisamente los helenistas debían encargarse de las prestaciones cotidianas de servicios. En Hech 6,5 se presenta una lista, tomada de fuentes antiguas, de misioneros helenistas inspirados por el Espíritu, que actuaban entre los judíos grecoparlantes de Jerusalén. De hecho, en Hech 6,8 se relata la actividad de uno de los diáconos helenistas, llamado Esteban.

El discurso de este personaje (Hech 7,2-53) es una composición lucana que no se puede emplear para reconstruir las opiniones de Esteban y de sus partidarios helenistas. Pero posiblemente la tradición utilizada por Lucas señalaba, por lo menos, el motivo del comienzo de la persecución que dio lugar al martirio de Esteban. Esta causa puede estar recogida en Hech 6,11: el diácono fue acusado de criticar a Moisés, esto es, a la ley, y de blasfemia (por el contrario Lucas, en Hech 6,13-14 y en el discurso de Esteban, ve como razón específica de la acusación la crítica al templo). Si la información de Hech 6,11 es fidedigna, la polémica giraba al principio en torno a si la ley de Moisés debía continuar teniendo vigencia para los cristianos, cuestión ésta que, a la vista de la predicación de Jesús (cf. Mt 5, 3 ss), no carecía en absoluto de fundamento. Este juicio de la tradición elaborado por Lucas en los Hechos queda confirmado por los acontecimientos que sucedieron después de la persecución. Los comienzos de una cristiandad liberada de la ley pertenecen a la comunidad de Jerusalén, aunque

allí no se pudiese consolidar ese cristianismo. Según la descripción de Lucas, Esteban fue llevado ante el sanedrín siendo sometido a un proceso normal donde incluso se le dio ocasión de hacer una detallada predicación misionera. Pero lo que se ha conservado en la tradición más antigua utilizada por Lucas habla más bien de un acto de linchamiento (cf. Hech 7, 54.57.58 a. 59), no de una ejecución regular por apedreamiento. Las autoridades judías no eran competentes, en aquellos tiempos, para aplicar la pena capital. Hay buenos argumentos para dudar razonablemente de que san Pablo tomase parte en esta persecución, a pesar de que Lucas lo relate (Hech 7,58 b), pues aunque Pablo admite sin empacho que persiguió ciertamente a los cristianos, afirma a la vez que antes de su vocación, e incluso varios años más tarde, era desconocido en la comunidad de Judea (Gál 1,22). Sin embargo, parece correcto pensar que esta persecución tuvo lugar antes de la conversión de Pablo, momento en el cual se daba por supuesta la existencia de las comunidades de Damasco y de Antioquía, fundadas probablemente por los «helenistas» perseguidos que abandonaron Jerusalén.

Nada se dice sobre el papel de Pedro, de Santiago y de Juan y de los «Doce» en el contexto de la persecución de Esteban. Al parecer no fueron afectados por ella. Lo único que nos dicen los textos es que los helenistas fueron expulsados de Jerusalén. Felipe marchó a Samaría (Hech 8,1 ss), otros hacia Antioquía a los que se unió también Bernabé (Hech 11,19 ss) que era miembro de la comunidad de Jerusalén (Hech 4,36), aunque era un judío procedente de la diáspora de Chipre.

c) *La comunidad de Antioquía*

Para 8.3 c
Haenchen, *Acts,* 364-72;
Robinson y Koester, *Trajectories,* 219-29;
E. Schweizer, *Lordship and Discipleship* (SBT 28), London: SCM, 1960.

La libertad respecto a la ley había constituido ya una exigencia de los judeocristianos helenistas de Jerusalén. Pero fue una ciudad como Antioquía, no dominada por las autoridades judías del templo, y una de las metrópolis del Oriente, la que ofreció la oportunidad de formar una comunidad de cristianos libres de la ley de Moisés, abriendo con ello el camino a la misión de los gentiles. Para las comunidades de cristianos procedentes de la gentilidad, que habían de surgir más tarde de la actividad de Bernabé, de Pablo y de otros misioneros, Antioquía y su comunidad cristiana se convirtió en pionera y en cuartel general. En Hech 11,19 ss, se

ha conservado una antigua tradición al respecto; en Hech 13,1 s, se encuentra una lista de los profetas y maestros antioquenos, y finalmente del mismo Pablo procede la noticia de que, partiendo de Antioquía, actuó durante más de un decenio en Cilicia y en Siria (Gál 1,21). Dado que el concilio de los apóstoles no tuvo lugar hasta 14 o incluso 16 ó 17 años después de la conversión de Pablo (lo cual se desprende de un cálculo basado en las fechas de Gál 1 y 2, cf. § 9,1 b y c) y que la comunidad de Antioquía había sido fundada antes de la vocación del apóstol, se desprende que a más tardar esa iglesia se fundó hacia el 35 d. C., puesto que el concilio de los apóstoles debe fecharse en los años 49 ó 50 d. C. Entre la muerte de Jesús y el comienzo de la misión de los gentiles que vivían liberados de la ley, transcurrieron pues pocos años.

Las cartas paulinas son de una importancia extraordinaria para la reconstrucción de la doctrina y de la praxis de la comunidad antioquena, ya que es de suponer que las tradiciones citadas y utilizadas por Pablo proceden fundamentalmente de esta comunidad en la que actuó durante tanto tiempo. Cuando se habla, pues, del kerigma de la comunidad helenística anterior a Pablo, se trata, en primer término, de Antioquía. En el centro del kerigma de esta iglesia se hallaba la proclamación de Jesús, crucificado y resucitado por Dios. La noticia de Lucas en Hech 11,26 de que los discípulos se llamaban a sí mismos cristianos por primera vez en Antioquía es anacrónica, puesto que Pablo todavía no conoce esta denominación. Pero con gran seguridad cabe atribuir a la comunidad de Antioquía la denominación de «evangelio» aplicada al mensaje de Cristo. Esta expresión no tiene su origen ni en las doctrinas de Jesús ni en la comunidad que hablaba arameo, pues procede de un ambiente grecoparlante y significaba, en su acepción normal, simplemente «mensaje», «noticia». No se ha podido constatar fuera de las comunidades cristianas el empleo de esta palabra en este sentido específico. La expresión aparece en aquella época alguna vez que otra en inscripciones imperiales (por primera vez en Priene, el año 9 a. C.: «el día del nacimiento del dios fue el comienzo de las buenas noticias [evangelios] por su causa...»). Pero también estos textos pueden referirse a cualquier tipo de mensajes. No está excluido, sin embargo, que los cristianos adoptasen la acepción específica y positiva de la palabra por analogía o en contraposición con el culto al emperador. Pronto, sin embargo, se estableció una relación con el verbo «anunciar», *euaggelízesthai,* que aparece en el texto griego del Deuteroisaías (cf. la cita de Is 52,7 en Rom 10,15).

El desarrollo de las formulaciones más antiguas que utilizan la palabra evangelio —Pablo cita una fórmula de este tipo con el

vocablo «evangelio» en 1 Cor 15,1 ss— tuvo lugar en la comunidad de Antioquía, ya que el apóstol recibió este «evangelio» como una tradición. El lugar central no lo ocupa ya la venida de Jesús esperada para el futuro, sino el anuncio del acontecimiento, ya ocurrido, de la cruz y de la resurrección como principio de una nueva época. Consecuentemente se interpreta también la cena del Señor como la representación de este acontecimiento salvífico-escatológico. La participación en «un pan» no se refiere solamente a la reunión futura de todos los creyentes en el Reino de Dios, sino que significa también participar en el momento presente en el cuerpo único del Crucificado De la misma manera, el cáliz se convierte en signo de la participación actual en la nueva alianza que Jesús ha fundado con su sangre. La formación de las «palabras de la consagración» tal como son citadas en 1 Cor 11,24-25 se basa en esta interpretación de la cena del Señor. También en Antioquía se continuó reflexionando sobre la importancia de la muerte de Jesús. Dan claro testimonio de esto tradiciones como las citadas en Rom 3,25 s; 4,25 y Gál 1,4.

Sobre la organización de la comunidad antioquena sabemos por Hech 13, 1-2 que allí había profetas y maestros. Existía sin duda también la función de apóstol (en la antigua constitución de la Iglesia, Did 11-13, que procede de Siria, aparecen paralelamente apóstoles, profetas y maestros) Pablo se consideraba a sí mismo en su época antioquena como apóstol La comunidad de Antioquía era, sin duda, independiente de la de Jerusalén. Transcurrió más de un decenio hasta que Pablo y Bernabé marcharon a Jerusalén para llegar a un acuerdo en la cuestión controvertida de la ley (cf. § 9,1 d). La actividad primordial de esta comunidad, que se componía de judíos y gentiles, consistía en misionar a los paganos, pero no sólo en Antioquía sino también en otros lugares de Siria y Cilicia. Aunque el texto de Hech 13-14 es una descripción idealizada de un viaje misional de Bernabé y de Pablo, responde sin embargo al carácter de los trabajos misioneros reales de esta comunidad. Era típico, por otra parte, que la misión estuviera organizada de tal forma que partiera de una de las metrópolis económicas y políticas, como cuartel general administrativo. Este modelo sirvió de ejemplo para la misión paulina en Asia Menor y en Grecia.

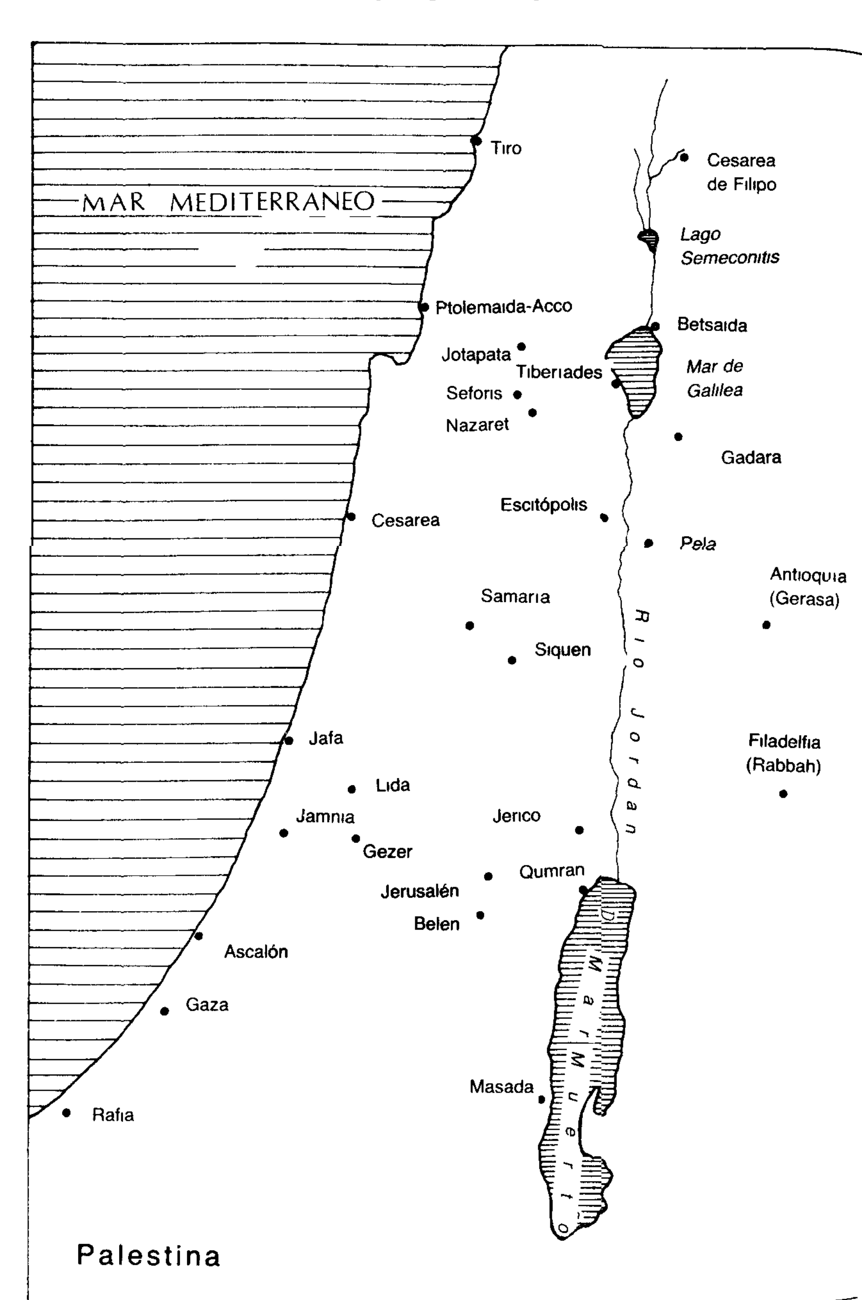
d) *Otras comunidades cristianas de Oriente y Occidente*

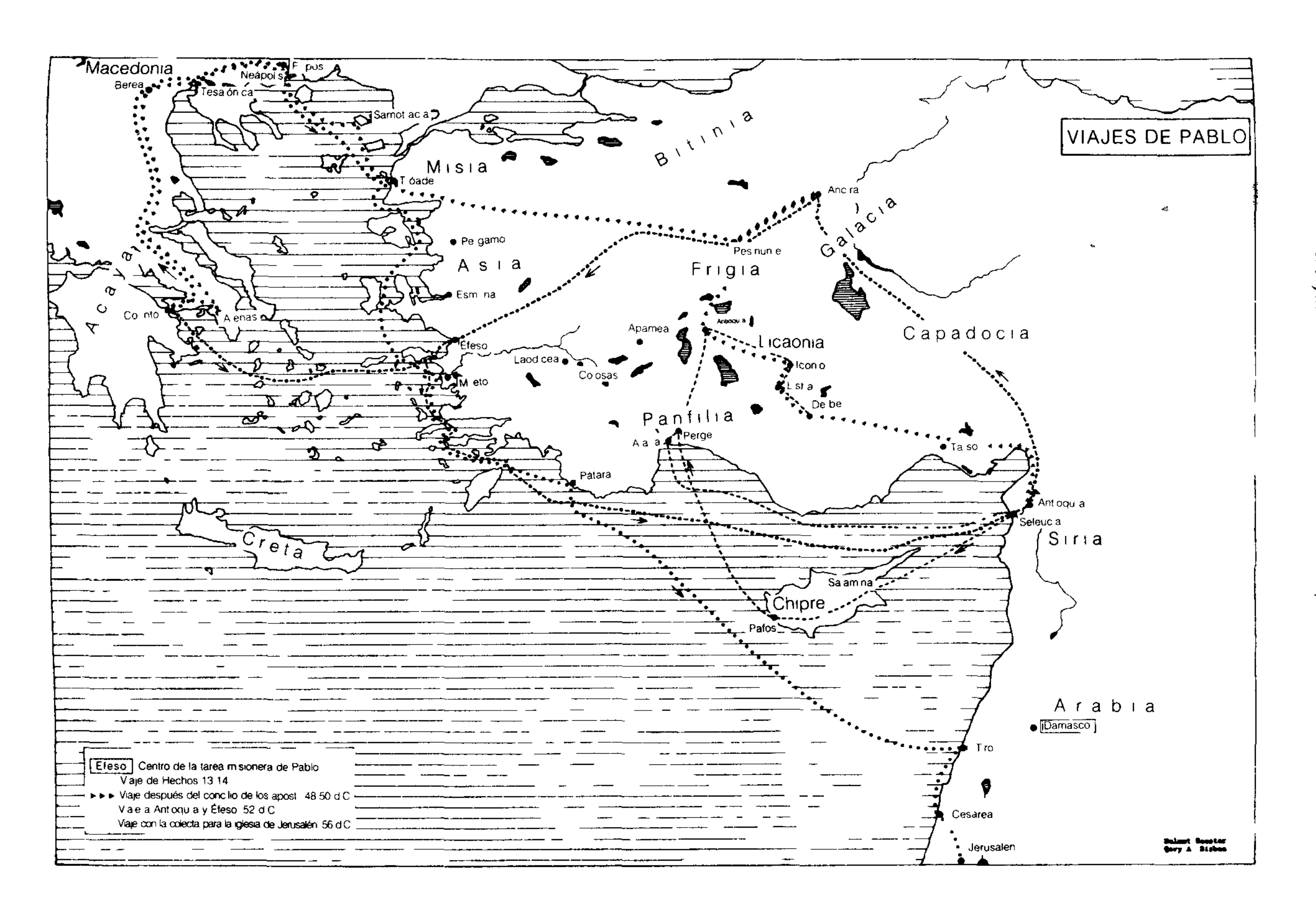
En la época de la fundación de la comunidad antioquena surgieron también otras iglesias cristianas. Esto pudo suceder, a veces, debido a la actividad de los helenistas expulsados de Jerusa-

lén, como en el caso de Samaría (Hech 8,5). Si el relato de Hech 9,32-43 se basa en una tradición antigua, de él se deduciría que Pedro habría misionado entre los judíos de otras ciudades de Palestina, por ejemplo en Jope (en la actualidad, una parte de Tel-Aviv), como indica el pasaje al que nos referimos. Por el contrario, el relato de que Pedro fue el que comenzó a misionar a los gentiles en Cesarea pertenece totalmente a la leyenda. El texto de Mc 16,7 puede interpretarse como indicación de que también existían en Galilea desde la época primitiva comunidades cristianas, que podían apelar a la aparición del resucitado. Lc 6,17 habla de gentes que venían a Jesús desde la *paralía*, es decir, del litoral de Tiro y de Sidón. ¿Alude este pasaje a la existencia de comunidades de esa zona en las que la tradición de su fundación procedía directamente de la actividad de Jesús? En Damasco existía ya una comunidad antes de la conversión de Pablo (cf. Hech 9,1 ss; también 2 Cor 11,32) y éste comenzó a desarrollar su actividad en Arabia partiendo de allí (Gál 1,17).

La época en la que la misión cristiana rebasó las fronteras del territorio siríaco occidental y palestino puede determinarse con exactitud sólo por la misión de Pablo y de sus competidores en Asia Menor, Macedonia y Grecia. Esta expansión tuvo lugar en el sexto decenio del s. I. Nada sabemos sobre la fundación de la comunidad romana, pero debió surgir antes de esa época (cf. la carta paulina a los Romanos que da por supuesta la existencia de una influyente comunidad cristiana en la Urbe). Con toda probabilidad, esta comunidad fue fundada por judíos de la diáspora convertidos al cristianismo, que se habían asentado en Roma o habían viajado a esa ciudad. El judaísmo de la diáspora tenía relaciones universales, que sirvieron probablemente de vehículo para el nacimiento de comunidades en la Cirenaica, en Chipre (cf. Hech 11,20, donde se mencionan misioneros que procedían de allí) y en Alejandría, aunque no se hayan conservado noticias de estas iglesias hasta época más tardía. Tampoco tenemos información directa sobre los comienzos del cristianismo en Siria oriental. Pero las noticias posteriores y las tradiciones que circulaban allí hacen suponer que los misioneros cristianos se dirigieron hacia el este en una fecha temprana. En los escritos que surgieron más adelante en Siria oriental (el *Evangelio de Tomás,* las *Odas de Salomón,* o la fuente de los dichos de Jesús [«Q»], que nacieron en algún lugar de Siria) no se aprecia ningún tipo de dependencia de la tradición paulina antioquena. De la misma manera, los grupos de los que surgió el evangelio de Juan estaban localizados también en algún lugar del territorio sirio (cf. § 10, 3 a), pero en sus inicios tampoco dependían de Antioquía.

Aunque el cuadro de conjunto resulte fragmentario, queda claro que en los primeros años y decenios que siguieron a la muerte de Jesús la expansión misionera del cristianismo fue muy variada y carente de homogeneidad. La misión paulina, la única sobre la que poseemos una información minuciosa, fue sólo un pequeño capítulo de esta expansión, aunque para la época posterior resultó muy importante y trascendente. En la exposición que viene a continuación intentaremos también pergeñar el desarrollo de aquellas comunidades y grupos que no dependieron inicialmente del afán misionero paulino.


MAR MEDITERRANEO
Tiro
Cesarea
de Filipo
Lago
Semeconitis
Ptolemaida-Acco
Betsaida
Jotapata
Tiberiades
Mar de
Galilea
Seforis
Nazaret
Gadara
Escitópolis
Cesarea
Pela
Antioquia
(Gerasa)
Samaria
Siquen
Rio Jordan
Jafa
Filadelfia
(Rabbah)
Lida
Jamnia
Jerico
Gezer
Qumran
Jerusalén
Belen
Mar Muerto
Ascalón
Gaza
Masada
Rafia
Palestina


VIAJES DE PABLO
Macedonia
Berea
Misia
Bitinia
Asia
Frigia
Galacia
Capadocia
Licaonia
Panfilia
Perge
Apamea
Patara
Pafos
Chipre
Creta
Siria
Arabia
Damasco
Cesarea
Jerusalen
Efeso Centro de la tarea m sionera de Pablo
Vaje de Hechos 13 14
Viaje después del conc lio de los apost 48 50 d C
Vae a Ant oqu a y Éfeso 52 d C
Viaje con la colecta para la iglesia de Jerusalén 56 d C

§ 9
PABLO

Para § 9

G. Bornkamm, *Pablo de Tarso,* Salamanca, Sígueme, [3]1987 La mejor y más completa monografía sobre la vida y pensamiento de Pablo;

W. A. Meeks, *The Writings of St Paul,* New York: Norton, 1972, excelente introducción a las epístolas paulinas;

F. Ch. Baur, *Paul the Apostle of Jesus Christ* (Theological Translation Fund), London· Williams and Norgate, 1873. Estableció las pautas sobre el debate moderno;

R. Bultmann, «*Paul*» en Id., *Existence and Faith,* 111-46;

A. D. Nock, *St Paul,* [1]1938; New York: Harper, [2]1963;

A. Descamps, *Littérature et théologie pauliennes* (RechBib 5), Bruges: Desclée de Brouwer, 1960,

B Rigaux, *The Lettres of St Paul,* Chicago: Franciscan Herald, 1968;

S. Sandmel, *The Genius of Paul A Study in History,* New York: Schocken, [2]1970;

U. Luck y K. H. Rengstorf (eds.), *Das Paulusbild in der neueren Forschung* (Wdf 24), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, [2]1969.

Para § 9: Teología paulina

Bultmann, *Teología,* 237-416. La más importante interpretación de la teología paulina;

Conzelmann, *Outline,* 155-286;

J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind,* London: SCM, 1959;

E. Kasemann, *Perspectives on Paul,* London: SCM, 1971. Crítica de la moderna investigación de la teología paulina.

Para § 9: La cuestión histórico-religiosa

A Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle* (New York: Macmillan, 1931). Un clásico;

E. R. Goodenough y A. Th. Kraabel, *Paul and the Hellenization of Christianity,* en Neusner, *Religions in Antiquity,* 23-70;

E. Brandenburger, *Fleisch und Geist Paulus und die dualistische Weisheit* (WMANT 29), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1968,

H. J. Schoeps, *Paul The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History,* Philadelphia· Westminster, 1961; reimp., 1979;

E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism A Comparison of Patterns of Religion,* Philadelphia: Fortress, 1977;

W D Davies, *Paul and Rabbinic Judaism Some Rabbinic Elements in Pauline Theology,* Philadelphia: Fortress, [4]1980

1. Vida y Ministerio hasta el Concilio Apostólico

Para 9.1

J. Knox, *Chapters in a Life of Paul,* Nashville: Abingdon, s.f.;

D. Georgi, *Die Geschichte der Kollekte des Paulus fur Jerusalem* (ThF 38) Hamburg-Bergstedt: Reich/Theologischer Verlag, 1965, 13-30 y 91-96.

a) *Origen y educación*

En diversas ocasiones, y siempre provocado por sus adversarios, Pablo tomó postura respecto a su origen y al período de su vida anterior a su conversión al cristianismo. El texto más significativo se halla en Flp 3, 5-6 (cf. 2 Cor 11,22; Rom 11,1; Gál 1,14; 2,15). Según estos pasajes, Pablo procedía de una familia judía de la tribu de Benjamín, fue circuncidado el octavo día de su nacimiento y educado rígidamente en el judaísmo, afiliándose a la secta de los fariseos. Esto significaba, sin duda, que se había dedicado formalmente al estudio de la interpretación de la ley y del Antiguo Testamento en general. De las cartas paulinas se deduce además que Pablo era un judío helenístico, educado en un ambiente en el que el griego era la lengua normal y corriente. Las cartas paulinas indican también que poseía un dominio bastante grande de esa lengua y un conocimiento de las concepciones filosóficas populares y del arte de la retórica, lo cual hace suponer una formación escolar griega, y más concretamente dentro de la tradición de la diatriba cínico-estoica por entonces muy difundida.

Estas noticias y conclusiones que se pueden deducir de las cartas son de un gran valor, pero bastante escasas. Por eso es comprensible que haya sido normal el deseo de obtener más datos de los Hechos de los apóstoles para completar el cuadro. Ahora bien, esto sólo puede hacerse con precaución. No es improbable, como se afirma en Hech 7,58; 8,1 y en otros lugares, que el nombre hebreo de Pablo fuese «Saulo», ya que los judíos de la diáspora solían elegir un nombre griego o romano que sonara de manera parecida al correspondiente judío. Pero Pablo en sus cartas empleaba siempre el nombre romano. En el caso de que el apóstol tuviese también un nombre judío no cabe relacionar el cambio con su «conversión». Los Hechos de los apóstoles también suponen —lo cual es perfectamente posible— que Pablo procedía de la ciudad cilicia de Tarso, que era una importante villa comercial en la vía de tránsito entre Anatolia y Siria, y que tenía cierto nivel cultural (Hech 9,11; 21,39; 22,3). Pablo era un artesano y debió haberse asentado en algún sitio para ejercer su oficio; pero cabe preguntar por qué Pablo, si realmente procedía de Tarso, residía en Damasco en el tiempo de su conversión y por

qué permaneció allí durante varios años inmediatamente después de ella Muchos rasgos de su teología como, por ejemplo, la viva esperanza apocalíptica, eran con seguridad una herencia judía que se adaptaba mejor a un ambiente no tan claramente griego como es de suponer que tuviera Tarso.

Apenas se puede creer que Pablo hubiese heredado de su padre la ciudadanía romana (Hech 22, 25-29), pues los múltiples castigos, que según confesión propia sufrió (cf. 2 Cor 11, 24 s), los hubiera podido evitar perfectamente un ciudadano romano, tal como lo hizo efectivamente el Pablo de los Hechos de los apóstoles (22,25 ss) El que después de su prendimiento apelara al César en su juicio ante Festo (Hech 25, 10-12) no demuestra que tuviese la ciudadanía romana, pues cualquier habitante libre del imperio podía apelar al emperador. Hay que considerar, por otra parte, que en los primeros años del imperio romano no se otorgaba la ciudadanía con tanta frecuencia como más adelante. Por último, los Hechos de los apóstoles refieren que Pablo se crió en Jerusalén y que allí estudió a los pies del famoso Gamaliel I (Hech 22,3). La primera noticia no es digna de crédito y la segunda, por tanto, no merece mucha confianza. No hay que excluir ciertamente la posibilidad de que Pablo estuviese antes de su conversión en Jerusalén, y que allí permaneciese largo tiempo (Gál 1,22 no habla necesariamente en contra), pero debe quedar como cuestión abierta cómo y dónde pudo haber recibido Pablo una formación teórica farisaica fuera de Jerusalén

Los Hechos de los apóstoles no aportan, pues, gran cosa sobre el origen y la educación de Pablo. Los datos de las cartas presentan con toda claridad a un hombre que era un judío de la diáspora, y que había recibido una sólida educación griega, aunque en cuanto fariseo estaba animado de un sentimiento profundamente religioso y moral para el que era algo totalmente natural el cumplimiento fiel de la ley y la dedicación personal a la conservación y defensa de las tradiciones de los padres.

b) *La vocación*

Para 9 1 b
Haenchen, *Acts* 318 36,
Ul Wilckens, *Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem* ZThK 56 (1959) 273 93, rep en Id, *Rechtfertigung als Freiheit,* Neukirchen Vluyn Neukirchener Verlag, 1974,

El celo por la ley judía convirtió a Pablo en un perseguidor de los cristianos. Esto lo afirma el apóstol repetidas veces (Gál 1, 13 23; 1 Cor 15,9; Flp 3,6), aunque no sabemos el tipo de actividad que Pablo desempeñaba como tal perseguidor de los cristia-

nos. Una vez más los Hechos de los apóstoles afirman algo más de lo que se puede creer. De acuerdo con Gál 1,22 hay que excluir la presencia de Pablo en la lapidación de Esteban (Hech 7,58). Por la misma razón también carece de historicidad Hech 8,3 y consecuentemente Hech 26,10 s. La persecución de los cristianos por parte de Pablo se tiene que referir, pues, a algo que ocurrió fuera de Jerusalén e incluso fuera de Palestina. Tampoco es imaginable que Pablo, pertrechado con las correspondientes cartas del sumo sacerdote, pudiese traer a Jerusalén, para ser castigados, a cristianos que procediesen de fuera de Palestina. Semejante poder jurisdiccional no entraba dentro de las competencias del sumo sacerdote ni del Sanedrín de Jerusalén. Hay que suponer más bien que Pablo perseguía a los cristianos del lugar donde él residía, y que la persecución consistía en someter a los castigos normales propios de la sinagoga o en excluir de la misma a los miembros de la comunidad judía que se habían hecho cristianos, o que quizá hacían propaganda del mensaje cristiano dentro de la comunidad hebrea. Esta expulsión podía tener consecuencias sociales y económicas, y quizá también la posibilidad de acusarlos ante los tribunales locales o las autoridades romanas.

Pablo experimentó su visión vocacional cerca de Damasco (Hech 9,3 ss, confirmado en Gál 1,17; 2 Cor 11,32 s). Puesto que es difícil imaginarse a Pablo como un perseguidor de cristianos dedicado plenamente a ello y haciendo viajes con este objeto, hay que suponer más bien que en aquella época residiera en Damasco o en sus cercanías (fuera o no esta ciudad su lugar de nacimiento). Allí trabaría contacto con los cristianos y más concretamente con el cristianismo de los «helenistas», liberado de la ley (cf. § 8,3 b y d). Sólo así se explica en un Pablo fiel cumplidor de la ley el motivo de su persecución a los cristianos. La cuestión de la validez de la ley judía estuvo también íntimamente relacionado con el contenido esencial de su vocación.

Cuando se emplea el término usual «conversión» se corre el peligro de oscurecer el acontecimiento que fue decisivo para Pablo, pues el apóstol nunca interpretó su experiencia como una conversión, sino como una llamada o vocación. Ello es evidente incluso en el relato compuesto por Lucas siguiendo el estilo de una leyenda profética vocacional (Hech 9,3 ss; 22,3 ss; 26,9 ss), aunque el encargo específico de convertirse en un enviado no fue hecho directamente a Pablo, sino a través de Ananías (Hech 9,15). Con ello quería señalar expresamente Lucas que el encargo de la misión había quedado legitimado a través de la comunidad, y que Pablo debía transformarse antes que nada en un cristiano bautizado como todos (Hech 9, 18). De hecho, Pablo fue

con toda seguridad bautizado, puesto que él mismo se incluye siempre en la comunidad de los bautizados. Pero el bautismo no tuvo para él la significación de una vivencia personal de conversión, sino que significaba el ingreso en la comunidad de los elegidos que habían recibido el don del espíritu, y cuya suerte estaba marcada por la muerte y la resurrección de Cristo (cf. 1 Cor 12, 12-13; Rom 6, 1 ss). El acontecimiento decisivo para Pablo continuó siendo que Cristo se le había manifestado, y que le había elegido como apóstol de los gentiles. Esta aparición de Cristo que le convirtió en un apóstol (1 Cor 9,1) era equiparada por él a las apariciones del Resucitado (1 Cor 15,5-8). Pablo la caracterizaba como una revelación (Gál 1,15-16), describiéndola como un hecho escatológico, que formaba parte de los acontecimientos salvíficos generados por la muerte y resurrección de Cristo.

El contenido de este evento escatológico, a saber, la vocación de Pablo para la misión de los gentiles, marcó también un cambio en la postura personal respecto a la ley de aquel judío hasta entonces fiel cumplidor de ella. Si con la resurrección de Jesús había irrumpido la época de la salvación y si él, Pablo, había sido llamado por el Resucitado para llevar este mensaje a todos los pueblos, entonces había terminado la vigencia de la ley. A partir de ese momento el cumplimiento de la ley, que Dios había impuesto en su día a su pueblo, tenía que aparecer como una resistencia a la posterior voluntad divina. Desde este punto de vista, Pablo habla en una ocasión de la importancia de este llamamiento para su propia experiencia religiosa personal (Flp 3,5 ss). En este pasaje queda claro que de ningún modo miraba él retrospectivamente a su pasado bajo la ley como a una época de incapacidad personal y humana de cumplir las exigencias de aquélla. Por el contrario, Pablo puede decir de sí mismo que fue intachable en su cumplimiento de la ley. La existencia bajo la ley (que se puede cumplir perfectamente) merece más bien el juicio de «inmundicia» porque ha aparecido en su lugar una nueva exigencia que acapara al hombre entero: el estar «en Cristo». Las implicaciones de este estar «en Cristo» son sin embargo de tal índole, que se hallan en contradicción con la orientación de la vida a través de la ley, no sólo desde el punto de vista teológico, sino también en las cuestiones morales, sociales y culturales. De este modo, lo que había significado personalmente para Pablo su vocación personal se convierte en una visión fundamental de la nueva existencia del hombre basada en el hecho de la salvación en Cristo: una existencia libre de la ley.

c) *Primer período de la misión; cronología de la vida de Pablo*

Para 9.1 c: Texto de la inscripción de Galión
Barrett, *Background,* 48-49
Para 9.1 c: Estudios
K. Lake, *The Chronology of Acts,* en Foakes Jackson y Lake, *Beginnings,* 5, 445-74;
Haenchen, *Acts,* 60-71;
R. Jewett, *A Chronology of Paul's Life,* Philadelphia: Fortress, 1979;
G. Ludemann, *Paulus, Der Heidenapostel,* vol. 1: *Studien zur Chronologie* (FRLANT 123), Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980;
J. C. Hurd, *Pauline Chronology and Pauline Theology,* en W. R. Farmer (ed.), *Christian History and Interpretation,* Cambridge: Cambridge University, 1967, 225-48.

No se nos ha conservado ningún testimonio directo del primer período de la actividad misionera de Pablo. No existe ni siquiera una carta paulina que pueda fecharse con probabilidad en la época de su actividad anterior al concilio de los apóstoles. Muchos especialistas han supuesto que la misión en Galacia formó parte de un viaje misional que partió de Antioquía y que, consecuentemente, la carta a los Gálatas pudo ser escrita en una época anterior (aceptando también una fecha más temprana para el concilio apostólico). Esta hipótesis tiene, sin embargo, dificultades (cf. *infra*, en relación con la hipótesis de Galacia meridional, § 9,3 b). Puesto que el relato de los Hechos de los apóstoles sobre la actividad misional de Pablo anterior al concilio apostólico (Hech 13-14) es legendaria, dependemos totalmente de las escasas informaciones de Gál 1, 17-2, 1.

Según estas noticias, Pablo se dedicó primeramente, durante tres años, a misionar en «Arabia», es decir, en Damasco, en sus alrededores y en los territorios limítrofes del sur. Luego partió para Jerusalén para hacer una visita personal a Pedro. Allí permaneció dos semanas, y conoció también a Santiago. Esta fue la única visita a Jerusalén antes del concilio apostólico. La visita mencionada en 9,26-30 se refiere al mismo acontecimiento, pero el viaje relatado en Hech 11, 27-30 de Bernabé y de Pablo a los «hermanos de Judea» durante una época de hambre del reinado de Claudio es legendario, ya que no puede identificarse con el viaje al concilio apostólico. El próximo estadio fue, según Gál 1,21, el período de su misión en Siria y Cilicia. Es probable que durante esta época Pablo tuviese su cuartel general en Antioquía, pues según Gál 2,1 marchó con Bernabé a Jerusalén al concilio apostólico, y, de acuerdo con Gál 2,11, cuando ocurrió el incidente con Pedro se encontraba en Antioquía. Pero no queda en absoluto claro si Bernabé invitó a Pablo a salir de Tarso y dirigirse a Antioquía (11, 25 s), o si el apóstol emprendió este viaje con Bernabé

como acompañante suyo tal como se describe en Hech 13-14. Por el contrario, sí resulta digna de crédito la lista de profetas y doctores de Antioquía, entre los que se menciona a Bernabé y a Pablo, que aparece en Hech 13,1. El apóstol estima la duración de este período como de «14 años» (Gál 2,1). Pero resulta problemático saber si debemos calcular este período a partir de su vocación, es decir, si incluye su actividad en «Arabia», o a partir de su primera visita a Jerusalén. Otra inseguridad más surge del hecho de que, según la costumbre de aquellos tiempos, en los cálculos del tiempo se contaban el año primero y el último de un período en cuestión, aunque solamente una parte de esos años estuviera incluido en él. Por tanto, «tres años» podían ser poco más de uno, y «14 años», podrían transformarse en 12 y algunos meses. Según calculemos los tres años como dentro de los 14, o los añadamos a éstos, tenemos un período mínimo de 12 años y uno máximo de 17. Al final de este lapso de tiempo tuvo lugar el concilio apostólico, y después de él comienza el período de la misión independiente de Pablo, del que proceden las cartas que conservamos.

Llegados a este punto es imprescindible que nos ocupemos de la *cronología* paulina; aunque para ello habrá que adelantar algunas cuestiones que pertenecen a los capítulos que siguen. Es importante observar, además, que los Hechos de los apóstoles, al describir la actividad de Pablo bajo la forma de sucesivos viajes misionales, ofrece una idea equivocada de lo que era el modo real de la misión paulina: el Apóstol, normalmente, se estacionaba durante un cierto tiempo en un centro urbano determinado y desde allí organizaba su trabajo. A pesar de todo y en orden a fijar la cronología no se puede renunciar absolutamente a los datos que, dentro de este contexto, aparecen en los Hechos de los apóstoles en tanto en cuanto no contradicen la información ofrecida por las cartas paulinas. Dado que por lo menos algunos datos de los *Hechos* proceden de una fuente de confianza (como es el relato en 1.ª persona del plural, cf. § 7, 3 c : la «fuente nosotros»), se puede decir que la reconstrucción siguiente goza de alguna probabilidad.

Para la cronología paulina es decisiva la fijación de la fecha de la actividad de Pablo en Corinto. Según Hech 18,12-18, Pablo, después de una estancia de año y medio en Corinto, fue obligado por el gobernador (procónsul) Galión a abandonar la ciudad. Gracias a una feliz casualidad, se ha conservado una inscripción de Delfos según la cual el mandato de Galión puede fijarse desde la primavera del 51 d. C. hasta la primavera del 52 (los procónsules eran nombrados por el período de un año, cf § 6,2 a). Es decir, que como fecha más temprana para la expulsión de Corinto re-

sulta la primavera o el verano del año 51 d. C., o, a más tardar, en la primavera del 52. Por otras razones, que se darán en el capítulo siguiente, preferimos la segunda fecha.

Un segundo punto de apoyo cronológico puede ser quizás Hech 24,1 ss. Según este pasaje Pablo fue apresado en Jerusalén durante el mandato del procurador Félix. Después de que este personaje fuese llamado a Roma para rendir cuentas y de que fuese sustituido por Festo (Hech 24, 27 habla aquí de un período de dos años), Pablo apeló al emperador, y fue enviado por Festo como prisionero a Roma para ser juzgado. Si fuera posible fechar la destitución de Félix poco antes de la caída de su hermano Palas y del asesinato de Británico en diciembre del 55 d. C., dispondríamos de una fecha para la traída de la colecta a Jerusalén por parte de Pablo y para su encarcelamiento en aquella ciudad. La mayor dificultad estriba en que los datos, tanto de las cartas paulinas como de los Hechos de los apóstoles, sobre la misión en Asia Menor y en Grecia no se pueden compaginar con una fecha tan temprana de su encarcelamiento en Jerusalén. Por eso es mejor renunciar a esta fecha, por lo demás insegura (§ 6,6 e) y calcular la cronología de Pablo partiendo de la fecha de la inscripción de Galión, contando hacia adelante y hacia atrás. No se pueden excluir tampoco ciertas inseguridades, y algunas dataciones concretas continúan siendo discutibles. Pero si se rechaza una fecha demasiado temprana para el concilio apostólico (cf. § 9,1 d), que nos obligaría a cálculos cronológicos forzados, la tabla que a continuación ofrecemos puede considerarse como relativamente segura en sus datos básicos. Para aquellos que opinan que deben añadirse los «tres años» a los «catorce», mejor que incluirlos dentro de este período posterior, las fechas primeras deben retrotraerse en dos o tres años, en cuyo caso la conversión de Pablo habría tenido lugar en el 32/33 d. C.

35 : «Conversión» de Pablo.
35-38: Actividad misional en «Arabia» (Gál 1,17 s).
38 : Visita a Pedro en Jerusalén (Gál 1,18; Hech 9,26-30.
38-48: Actividad misionera en Cilicia y en Siria (Gál 1,21).
48 : Concilio apostólico en Jerusalén (Gál 2,1; Hech 15).
48-49: Incidente en Antioquía (Gál 2,11 s).
49 : Misión en Galacia (Hech 16,6).
50 : Misión en Filipos, Tesalónica y Berea (Hech 16,11-17,14).
50 : Otoño: Viaje a Corinto a través de Atenas (Hech 7,15; 18,1); redacción de la 1.ª carta a los Tesalonicenses.

50 : Desde el otoño hasta la primavera del 52: misión en Corinto (Hech 18,11).
52 : Verano: viaje a Antioquía; luego a Efeso pasando por Asia Menor, segunda visita a Galacia (Hech 18, 18-23; cf. Gál 4,13).
52 : Desde el otoño hasta la primavera del 55: misión en Efeso (Hech 19,1 ss. 8-10.22); redacción de la carta a los Gálatas, de la 1.ª a los Corintios, y de la carta contenida en 2 Cor 2, 14-6, 13; 7, 2-4.
54 : Visita intermedia a Corinto (presupuesta por 2 Cor 13,1 etc.).
54-55: Invierno: prisión efesina; redacción de la correspondencia con Filipos, de la carta a Filemón y de la carta contenida en 2 Cor 10-13.
55 : Verano: viaje a Corinto a través de Macedonia; redacción de la carta conservada en 2 Cor 1,1-2,13 y 7,5-16, así como de los escritos para promover la colecta: 2 Cor 8 y 9.
55-56: Invierno: estancia en Corinto, redacción de la carta a los Romanos.
56 : Viaje a Jerusalén (Hech 20); preparativos para la entrega de la colecta (Hech 21,15 ss); encarcelamiento de Pablo.
56-58: Encarcelamiento en Cesarea.
58 : Sustitución de Félix por Festo; envío de Pablo a Roma.
58-60: Prisión romana (Hech 28,30).
60 : Martirio de Pablo.

d) *El Concilio de los Apóstoles*

Para 9.1 d
Haenchen, *Acts,* 440-72;
Betz, *Galatians,* 81-103;
M. Dibelius, *The Apostolic Council,* en Id , *Studies in the Acts of the Apostles,* London: SCM, 1956; 93-101;
G. Klein, *Galater 2, 6-9 und die Geschichte der Jerusalemer Gemeinde Rekonstruktion und Interpretation* (BEvTH 50), Munchen: Kaiser, 1969, 99-128.

La única fuente de confianza en relación con el concilio de los apóstoles (que probablemente tuvo lugar en el año 48 d. C.) es Gál 2,1-10. La tradición que utilizó Lucas en Hech 15 está tan reelaborada por él que de ella no se puede deducir más que la celebración misma del concilio. Los datos de Hech 11,27-30 se basan en una tradición sobre la entrega a Jerusalén de la colecta paulina, que fue insertada por Lucas en un lugar equivocado, por lo que no son válidos como fuente para el concilio apostólico.

Para entender este concilio es importante reconstruir la situación de la expansión del cristianismo en aquel momento histórico. La cristiandad poseía entonces dos centros: Antioquía y Jerusalén, que representaban cada uno una orientación y postura diferentes. La comunidad de los cristianos de Jerusalén era, después de la expulsión de los helenistas (cf. § 8,3 b), un grupo de cristianos observantes de la ley, que hablaban arameo. Hasta el momento del concilio, este grupo no se dedicaba a la misión de los gentiles (aunque Hech 10 reproduce una tradición antigua, pertenece a una época posterior), esperaba la venida del Señor en el lugar determinado por Dios (Jerusalén/Sión) y expresaba su conciencia escatológica designándose como comunidad de los «pobres» (cf. § 8,3 a). Por el contrario, la comunidad de Antioquía se componía en gran parte de antiguos paganos incircuncisos, para quienes la ley judía no era algo vinculante. La lengua de esta comunidad y de su actividad misionera, que sobrepasaba los límites de Antioquía, era el griego. Aunque estaban unidos a los cristianos de Jerusalén por la espera escatológica, eso no implicaba que adoptasen el ideal escatológico de pobreza (cf. § 8,3 c).

El contraste entre Jerusalén y Antioquía en la cuestión de la obligatoriedad de la ley fue ciertamente la razón de la existencia del concilio apostólico. Pero no se puede suponer que las autoridades de Jerusalén hubiesen convocado la conferencia para solucionar esta cuestión, pues los apóstoles de aquella ciudad nunca habían tenido un poder semejante de jurisdicción. El texto de Gál 2,1 s implica claramente que la iniciativa partió de Antioquía. Los cristianos de esa ciudad deseaban una aclaración, y tenían para ello un motivo particular, a saber, las actuaciones de los «falsos hermanos» de las que habla Gál 2,4. Se trataba de las acciones de los judeocristianos (no simplemente «judíos») que provocaban discordias originadas por la desvinculación de la ley de los cristianos procedentes del paganismo, causando así serias dificultades a la actividad misionera antioquena (una propaganda judaica similar había de poner en tela de juicio, más adelante, la misión paulina de Galacia; cf. § 9,3 b).

Pablo y Bernabé, como enviados de la comunidad cristiana de Antioquía, deseaban establecer una postura común con la comunidad de Jerusalén. La intención era crear una unidad eclesial que, a pesar de las divergencias en la cuestión de la ley, uniera a los judeocristianos y a los gentiles convertidos y que privara a los agitadores judaizantes del derecho a apelar a la observancia legal de los judeocristianos de Jerusalén. La piedra de toque para este acuerdo era la cuestión si el cristiano Tito, procedente del paganismo y al que Pablo había llevado consigo, era reconocido como

hermano sin que se le exigiera previamente estar circuncidado. A pesar de la oposición de los «falsos hermanos», los dirigentes de la comunidad de Jerusalén, Santiago, el hermano del Señor, Cefas (Pedro) y Juan reconocieron la independencia de la misión a los gentiles, su libertad respecto a la ley y su integridad eclesiástica. Por otra parte, Pablo y Bernabé prometieron a los de Jerusalén que se acordarían de la función especialmente escatológica de los «pobres» de Jerusalén, lo que conllevaba la obligación de encomendarles en sus preces y de organizar en su beneficio una colecta. Las cuidadosas formulaciones de Gál 2,1-10 demuestran con claridad que se trataba de un acuerdo entre dos partes dotadas de igualdad jurídica. Nada se dice de un reconocimiento de las autoridades jerusalemitas, como si fueran una especie de gobierno eclesiástico. A Pedro se le reconoció expresamente su derecho a actuar como misionero (Gál 2,7 s), pero sólo entre los judíos. Si alguien quería formar comunidades de cristianos observantes de la ley —Pablo no discutió la legitimidad de este hecho—, no tenía por qué mezclarse con la misión de los gentiles. Pronto se vería en Antioquía que este tema sería conflictivo en el futuro (cf § 9,2 a). La obligación de efectuar una colecta monetaria en pro de Jerusalén se convirtió en parte integrante de la misión paulina (cf. § 9,3 f).

2. De Antioquía a Éfeso

a) *El conflicto de Antioquía*

Para 9.2 a
Betz, *Galatians*, 103-12.

Poco después del concilio apostólico de Jerusalén, Pablo se separó de Bernabé y de la comunidad antioquena, y comenzó un trabajo misionero independiente. En Hech 15, 37-39 se señala como motivo de esta separación una desavenencia entre Pablo y Bernabé debida a la conveniencia de la colaboración de Juan Marcos en el viaje misional planeado conjuntamente. Pero Lucas no menciona en esa ocasión el conflicto del que habla Pablo en Gál 2,11-15. Pero probablemente el Apóstol alude en este texto a la razón específica de su partida de Antioquía. Pedro, que mantenía una actitud fundamentalmente positiva en relación con la misión a los gentiles, había visitado inmediatamente después del concilio apostólico la comunidad de Antioquía, quizá en el marco del comienzo de su propia actividad misional en Palestina y Siria, de lo cual también se han conservado otros testimonios (cf. § 10,2 a).

En su visita a Antioquía, Pedro había tomado parte, al principio, en comidas comunes con los gentiles convertidos al cristianismo (Gál 2,12), lo que representaba un gesto claro de su apertura y de su actitud liberal frente a las prescripciones rituales de la ley. Pero cuando desde Jerusalén vinieron a Antioquía unos enviados de Santiago, Pedro se abstuvo de participar en esas comidas. Como la gente de Santiago daba importancia, sin duda, a la observancia de las prescripciones judías relativas a los alimentos, Pedro no quería poner en un compromiso a los invitados. Otros miembros judeocristianos de la comunidad, e incluso el mismo Bernabé, dieron asimismo por terminada su participación en las comidas de los miembros gentiles de la comunidad, y se separaron por consideración a los huéspedes. Este comportamiento podía haber sido un signo de liberalismo: aunque la observancia de las prescripciones rituales de la ley no es necesaria salvíficamente, tampoco hay nada que objetar si uno se somete a esta ley por razones de oportunidad. Para Pablo, sin embargo, esto significaba un retorno a la ley que impedía la solidaridad con los gentiles cristianizados, a quienes se exigía que se sometiesen a la ley, mientras que aquellos que les obligaban a tal sujeción no eran consecuentes con la observancia de su ley (Gál 2,14). Por eso, Pablo atacó a Pedro en público, pidiéndole cuentas. Lo que a unos les parecía un gesto liberal, para Pablo era hipocresía provocada por el miedo (Gál 2,12).

Esta confrontación en Antioquía produjo efectos de gran trascendencia. Parece que Pablo salió perdiendo en esta polémica provocada por él, pues de lo contrario hubiera también informado del resultado en Gál 2. Si esta hipótesis es correcta, tendríamos aquí la razón de por qué Pablo se separó de Bernabé y abandonó Antioquía para comenzar en otro lugar sus propios trabajos misioneros. Aparte de eso, parece que este incidente dio lugar también a que Pablo se plantease más enérgicamente la cuestión del cumplimiento de la ley. El acuerdo de Jerusalén había permitido a los judeocristianos tomar en serio la observancia de la ley, pero Pablo formularía esta cuestión de otro modo tras el incidente antioqueno: precisamente los mismos judíos deberían reconocer que nadie se justifica por las obras de la ley (Gál 2, 15-21). En la polémica con Pedro había quedado claro que la tolerancia liberal con una convención religiosa, como eran las prescripciones rituales de la ley judía, podía poner en peligro la unidad de la comunidad. Por este motivo Pablo insistió en lo sucesivo en que la constitución de la comunidad «en Cristo» derogaba todas las peculiaridades tradicionales religiosas, culturales y sociales así como todo lo que en ellas se basase (Gál 3, 26-28). Precisa-

mente en la abolición de esos signos de identidad tradicionales se manifiesta la Iglesia en cuanto comunidad escatológica. Como consecuencia de esta nueva concepción Pablo ya no concede una posición privilegiada escatológicamente a Jerusalén ni a su comunidad de cristianos cumplidores de la ley (cf. Gál 4,24 s).

b) *La misión en Anatolia y Macedonia*

Para 9.2 b
Betz, *Galatians,* 1-5.

De acuerdo con la cronología que hemos propuesto anteriormente (§ 9,1 c), Pablo marchó de Antioquía el año 49. Las siguientes noticias seguras se refieren a la misión de Macedonia (cf. la 1.ª carta a los Tesalonicenses). Los datos de los Hechos de los apóstoles —viajes a través de Derbe y Listra a Licaonia, circuncisión de Timoteo, viaje a Misia a través de Frigia y de Galacia (¡y además en este orden! Hech 16,1-8)— no son en absoluto dignas de crédito. Según 1 Tes 1,1 sí es seguro que Pablo fue acompañado en este viaje por sus colaboradores Silvano (Silas) y Timoteo.

Es un problema muy debatido la fecha de fundación de las comunidades gálatas. La mejor solución es la hipótesis de una larga estancia misionera en *Galacia,* durante este viaje de Antioquía a Macedonia. Con «Galacia» se designa la meseta central de Asia Menor, con sus ciudades de Ancira, Pesino y Gordión. El que las «iglesias de Galacia» estuvieran ubicadas en estas ciudades se suele denominar «hipótesis del norte de Galacia», y debe referirse a la tesis de que las comunidades gálatas se hallaban al sur de la provincia romana de Galacia, es decir, en las ciudades de Iconio, Listra y Derbe. Es verdad, ciertamente, que en estos lugares se había conservado una tradición de la actividad misionera paulina (en esto se basa el relato de Hech 14,6 ss y también los datos toponímicos de los Hechos apócrifos de Pablo), pero tales recuerdos derivan probablemente de la actividad paulina cuando aún residía en Antioquía (cf. § 9. 1 c). Estas ciudades, aunque eran parte de la provincia romana de Galacia, tampoco se consideraban, por regla general, como pertenecientes a esa región, sino como localidades del territorio de Licaonia (así también en Hech 14,6). Pablo se debió detener en Galacia por lo menos durante varios meses. Gál 4,13 s alude a un largo período y se refiere claramente a una enfermedad que tuvo lugar durante esta estancia. Tampoco cabe calcular un lapso de tiempo demasiado breve, teniendo en cuenta que Gál 1,2 menciona expresamente varias comunidades gálatas fundadas en aquel tiempo. Por eso la partida

de Galacia debió tener lugar en los últimos meses del año 49, o quizá en la primavera del 50.

En Hech 16, 9 s se cuenta la conocida visión que tuvo Pablo en Tróade, en la que un hombre de Macedonia se le aparece y le invita a predicar allí el evangelio. Inmediatamente después comienza el primer fragmento del llamado «relato del nosotros» de los Hechos de los apóstoles (Hech 16,10). Es ciertamente discutible si los pasajes narrados en primera persona del plural se remontan a una fuente más antigua (diario o itinerario; cf. §7,3 c); de todos modos algunas de esas perícopas contienen informaciones más fiables que otras narraciones de los Hechos de los apóstoles. Tróade, o más precisamente Alejandría del territorio de Tróade, era en la época romana un importante centro comercial y de comunicaciones, y punto de partida natural de los viajes en barco a Macedonia. El mismo Pablo relata que algunos años más tarde se dirigió por el mismo camino a Macedonia (2 Cor 2,12 s), y Hech 20,6 habla de un último viaje, en dirección contraria, por esta ruta. La travesía en barco llevaba al viajero hasta Neápolis (actualmente Kavalla), y desde allí un camino conducía a *Filipos,* situada en el interior y que era una importante colonia romana en un lugar estratégico de la vía Egnatia, es decir, la calzada romana que iba desde Bizancio hasta Dirraquio en el mar Adriático. Los pormenores sobre la misión paulina en Filipos (Hech 16, 13-40) pertenecen al reino de la leyenda. En 1 Tes 2,2 se confirma que Pablo sufrió persecuciones y que fue obligado a abandonar Filipos, después de una estancia relativamente corta. A pesar de todo, Pablo tuvo éxito en esa ciudad y la comunidad de Filipos mantuvo con él, durante los años siguientes, una relación estrecha y cordial (cf. § 9,3 e).

Tesalónica, a donde Pablo se dirigió a continuación, era la ciudad mayor y más importante de Macedonia, además de villa portuaria y centro comercial. En esta ciudad las rutas comerciales del norte venían a parar a la vía Egnatia y llegaba hasta el mar Egeo. Es característico de Pablo su propósito de fundar comunidades en los más importantes centros comerciales e industriales. Al igual que Corinto, lugar de su próxima actividad misional, Tesalónica era sede del procónsul romano. Los pormenores de la actividad de Pablo quedan de nuevo dentro del mundo de la leyenda (Hech 17, 1-10). Tampoco cabe aquí estimar como breve la duración de su estancia, pues todavía le quedó a Pablo tiempo suficiente para procurarse su propio sustento con el trabajo manual (1 Tes 2,9). La 1.ª carta a los Tesalonicenses (cf. 1,14) nada dice sobre una persecución por parte de los judíos (cf 1 Tes 2,14: este pasaje es probablemente espúreo) Los Hechos de los apóstoles (17,10-

14) hablan de una misión en Berea a continuación de su expulsión de Tesalónica, pero en las cartas paulinas no existe una confirmación de este extremo.

c) *De Tesalónica a Corinto*

Para 9 2 c

G. Theissen, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo,* Salamanca, Sígueme, 1987.

Pablo se dirigió primeramente a *Atenas.* Desde allí envió a Timoteo a Tesalónica para que diera fin a la tarea de fundación y consolidación de la comunidad, que ya había comenzado, pero que había quedado incompleta al interrumpir prematuramente su obra por circunstancias adversas. Probablemente Pablo no permaneció mucho tiempo en Atenas, pues hay que suponer que en otoño del año 50 se encontraba ya en Corinto. De la estancia en Atenas Lucas relata el famoso «discurso paulino en el Areópago» (Hech 17, 22-31). Esta pieza, sin embargo, debe ser considerada, al igual que otros discursos de los Hechos de los apóstoles, como una composición lucana. En la tradición utilizada por Lucas se encuentran los nombres de dos cristianos convertidos en Atenas, el areopagita Dionisio y una mujer llamada Damaris (Hech 17,34), lo cual es señal de que Pablo debió fundar allí una comunidad durante aquella estancia.

Corinto, totalmente arrasada por los romanos en el 146 a. C., y vuelta a fundar por César un siglo más tarde como colonia romana, era en aquella época la ciudad más grande de Grecia y el más importante centro comercial del ámbito griego, gracias a su situación en el istmo entre el golfo Sarónico y el de Corinto. Era también una de las mayores ciudades industriales del mundo de entonces (cerámica, metales y tejido de alfombras). Su población, que era sumamente heterogénea, poseía una gran variedad de cultos (Pausanias relata que sólo de los dioses egipcios existían cuatro templos; también está demostrada arqueológicamente la existencia de una comunidad judía). La inmoralidad de Corinto era proverbial en la antigüedad, pero apenas se diferenciaría de otras grandes ciudades comerciales y portuarias.

Parece que Lucas debió disponer de un material más fiable que de ordinario sobre la estancia de Pablo en Corinto. Las noticias de Hech 18,1 ss se pueden confirmar, en parte, por las cartas paulinas. Aquila, que procedía del Ponto, y su mujer Priscila dieron acogida a Pablo. Eran «judíos», es decir, judeocristianos que habían sido expulsados de Roma por el edicto de Claudio. Dado que Pablo no menciona a Aquila ni a Priscila entre los primeros

conversos de Corinto, probablemente se habrían hecho cristianos en Roma, lo que sería una prueba de que en aquella época temprana existía ya una comunidad cristiana en la Urbe. Según 1 Cor 16,19 (y también probablemente en Rom 16,3) Aquila y Priscila estuvieron después en Efeso. Como huésped de Aquila, que fabricaba también tiendas de campaña, Pablo se pudo dedicar a su oficio y procurarse el sustento. Parece que después recibió ayuda de Macedonia para poder entregarse plenamente al trabajo misionero (2 Cor 11,9). En 1 Cor 1,14 se habla también de Crispo, convertido por Pablo; Lucas además tiene informaciones de que había sido el jefe de una sinagoga (Hech 18,8). Según 1 Cor 16,15 (cf. 1,16), Estéfanas fue el primer converso de Acaya.

La actividad misionera paulina en Corinto duró un año y medio (Hech 18,11), es decir, desde el otoño del 50 hasta la primavera del 52 (cf § 9, 1 c). Los colaboradores de Pablo eran Timoteo y Silvano, de quienes también se dice que fueron coautores de la 1.ª carta a los Tesalonicenses escrita desde Corinto. Pronto se unieron nuevos colaboradores, como se pude ver por la mención de Estéfanas en 1 Cor 16,15. Entre los colaboradores principales de Pablo en Corinto se cuenta también Apolo, un judeocristiano de Alejandría (Hech 18,24, 1 Cor 3,4-6; según 1 Cor 16,12 se encontró más tarde con Pablo en Efeso, en contra de lo afirmado en Hech 18,25-28). La misión de Pablo y sus colaboradores no quedó limitada durante este tiempo a Corinto, sino que se extendió también a otras ciudades de Grecia Esto se deduce de las repetidas veces que se menciona a Acaya en las cartas paulinas (1 Tes 1,7-8; 1 Cor 16,15; 2 Cor 1,1; 11,10; Rom 15,26; 2 Cor 9 es probablemente una circular dirigida a las comunidades de Acaya, cf. § 9, 3 d y f). No se conocen muchos detalles de este período, salvo la excepción de Rom 16, 1-2 se trata de una recomendación para Febe, dirigente de la comunidad de Cencreas.

De este conjunto se deduce un aspecto característico de los métodos misioneros paulinos: Pablo residía con sus colaboradores de confianza en la capital de una provincia, y reunía a los cristianos que allí había; ampliaba luego su círculo de colaboradores y fundaba con ellos comunidades en otros lugares, con las cuales mantenía el contacto desde la metrópoli, intentando influir durante su ausencia en su formación y ulterior desarrollo, por medio de enviados y de cartas. No se trataba, pues, de los modestos esfuerzos de un misionero aislado, sino de una organización bien montada y de gran envergadura en la que las cartas se empleaban como instrumento de política eclesial. Sólo así se puede explicar la afirmación de Pablo de que en pocos años había completado la predicación del evangelio desde Jerusalén hasta la Iliria, es decir,

Siria, Asia Menor, Macedonia y Grecia (Rom 15,19). En su época de Corinto acometió Pablo, al parecer por primera vez, este programa misional de gran alcance, siguiendo quizá el modelo de la misión antioquena.

En el relato de Hech 18, 12-18, muy reelaborado por Lucas ya que le interesaba presentar de forma paradigmática la correcta actitud de las autoridades romanas respecto al cristianismo, se contiene la noticia digna de crédito de que Pablo fue efectivamente obligado por el procurador Galión a abandonar Corinto en la primavera (y no más tarde) del año 52 (para la fijación de la fecha de la procuraduría de este personaje, cf. § 9,1 c). Los problemas de la comunidad corintia tuvieron ocupado a Pablo durante varios años, y dieron ocasión a toda una serie de cartas y a otras visitas.

d) *La primera Carta a los tesalonicenses*

Para 9 2 d: Comentarios

B. Rigaux, O. F. M., *Saint Paul Les Épîtres aux Thessaloniciens* (EtBib), París: Gabalda, 1956,

Para 9.2 d: Estudios

H. Boers, *The Form Critical Study of Paul's Letters I Thessalonians as a Case Study* NTS 22 (1975/76) 140-58,

W. G. Kummel, *Das literarische und geschichtliche Problem des 1 Thessalonicherbriefes*, en Id , *Heilsgeschehen und Geschichte* (2 vols.; MThSt 3), Marburg: Elwert, 1965, 406-16,

H Koster, *Apostel und Gemeinde in den Briefen an die Thessalonischer*, en *Kirche Festschrift Bornkamm*, 287-98,

Id., *I Thessalonians-Experiment in Christian Writing*, en F. F. Church y T George (eds), *Continuity and Discontinuity in Church History Essays Presented to George Huntston Williams* (SHCT 19), Leiden Brill, 1979, 33-44;

B A Pearson, *I Thessalonians 2 13-16 A Deutero-Pauline Interpolation* HTR 64 (1971) 79-94;

W Schmithals, *The Historical Situation of the Tessalonian Epistles*, en Id., *Paul and the Gnostics*, 123-218

Esta carta fue escrita por Pablo pocos meses después de su estancia en Tesalónica. Timoteo, a quien el Apóstol había enviado desde Atenas a Tesalónica (1 Tes 3,1 s), no volvió a ver a Pablo hasta que éste se encontraba ya en Corinto (Hech 18,5). Dado que Timoteo aparece como coautor de la carta (1 Tes 1,1), ésta tuvo que ser escrita desde Corinto y probablemente en el mismo año 50. Con lo cual esta misiva es la primera epístola paulina que se conserva y, por tanto, el escrito más antiguo de todo el Nuevo Testamento.

No sabemos si Pablo había escrito antes cartas. Quizás entonces, después de comenzar su trabajo misionero independiente y de largos vuelos, se vio obligado por primera vez a emplear la

carta como instrumento para la organización de las comunidades. Desde que se separó del centro misional de Antioquía, cargaba con toda la responsabilidad de la perseverancia de las iglesias fundadas por él. La primera carta a los Tesalonicenses refleja totalmente los problemas que podían presentarse en una comunidad que ciertamente funcionaba bien, pero que estaba expuesta a sufrir, en pocas semanas o en meses, ciertas contrariedades a causa de la exposición y defensa de la nueva fe. Esta situación comportaba problemas como la credibilidad e integridad del apóstol, las persecuciones, las consecuencias respecto a la conducta a seguir, la validez de la esperanza escatológica o la importancia de la salvación en relación con el momento presente. Pablo afronta directamente y con detalle estos problemas en su carta, lo cual no sólo atestigua su experiencia de la situación problemática de una comunidad recién fundada, sino también la capacidad de su colaborador Timoteo, quien, como enviado suyo, había captado la situación presentándosela a Pablo.

Como la cuestión de la validez del evangelio no puede separarse de la credibilidad del apóstol, Pablo —precisamente debido a su estancia demasiado breve en Tesalónica— tuvo que demostrar con toda claridad que era diferente de los predicadores cínicos ambulantes. Por eso no sólo pone de relieve que no predica para su propio provecho, sino que intenta demostrar que la relación del misionero con los oyentes o de éstos respecto al tema, era muy diferente de la propaganda filosófica y religiosa tan extendida en su época (1 Tes 2, 1-12). Lo decisivo es el lazo de unión de la comunidad con el evangelio, no con el predicador, o las obligaciones de los miembros de la comunidad entre ellos mismos (1 Tes 3, 11-13: no se menciona para nada un posible ideal de piedad individualista), o la inclusión del apóstol dentro de la obligación del amor y de la atención mutua, comparándose el mismo Pablo con una madre solícita o con un padre que da ánimos (1 Tes 2,7.12). La comunidad no es una asociación local cerrada en sí misma, sino que participa vivencialmente de la suerte escatológica de otras comunidades, sobre todo cuando padecen persecución (1 Tes 1, 6 ss; el pasaje 2, 13-16, con su intransigente postura antijudía, se ha considerado con razón como una interpolación posterior, que recoge una tradición hebrea que consideraba a los dirigentes oficiales del pueblo como asesinos de los profetas y relacionaba la muerte de Jesús, así como las experiencias propias, con esta tradición).

Los tres primeros capítulos de la carta tratan estos temas, y constituyen como un proemio concebido bajo la forma de agradecimiento, en el que también se incluye la descripción de la si-

tuación personal de Pablo (1 Tes 2, 17-3,10). En este canto de acción de gracias y alabanza divina se incluyen los diversos aspectos de las experiencias de la comunidad y del trabajo del apóstol, así como sus relaciones mutuas, ya que pertenecen al acontecimiento salvífico que tiene lugar en la presencia de Dios. Después de una clara separación, encontramos en 1 Tes 4 y 5 el adoctrinamiento y las exhortaciones. En primer lugar aparece una parénesis con la interpretación de un catálogo tradicional de vicios (4, 1-8) y de las virtudes cristianas (4, 9-12). Las instrucciones escatológicas que siguen a continuación se apoyan, asimismo, en un material tradicional, a saber, en las palabras del Señor sobre el desarrollo de los acontecimientos en la parusía (4, 13-18) y en el dicho sobre el día del Señor, que vendrá por la noche como un ladrón (5, 1-11; cf. Ap 3,3). Nada tiene que ver esta exposición con el discutido problema del aplazamiento de la parusía. Esta suposición sería sencillamente absurda en una comunidad que no existía más que desde hacía pocos meses. Pablo quiere más bien demostrar fundamentalmente que para la vida futura «con el Señor» carece de importancia el que «estemos despiertos o dormidos» (vivamos o muramos: 1 Tes 5,10). Es curioso que el material propio de la «disciplina eclesiástica» ocupa un espacio muy exiguo en esta carta dirigida a una comunidad joven (5, 12-22). Esto mismo ocurre también respecto a las otras epístolas paulinas auténticas, en contraposición con las pastorales. De esto no se puede concluir que no existiera una organización eclesiástica. Por el contrario, a través de los títulos que aparecen en esta carta y también a veces en otras partes (sobre todo Flp 1,2) y por 1 Cor 12, se ve claramente que existían, indudablemente, cargos con esferas de competencia concretas. Sin embargo, las autoridades no estaban enmarcadas dentro de una estructura concreta. Precisamente 1 Tes 5, 12-22 demuestra que Pablo tiene puesta su confianza en la colaboración democrática vivificada por el Espíritu, lo cual incluye el tacto y el reconocimiento mutuo lo mismo que el juicio crítico.

3. La estancia en Efeso

a) *Actividad misionera en Efeso*

No existe ninguna duda de que, después de misionar en Corinto, siguió un largo período en el que la actividad paulina se desarrolló en Efeso. Sin embargo, son discutibles los datos de Hech 18, 18-23 sobre el viaje de Pablo que tuvo lugar inmediatamente

después de la estancia en Corinto. Este recorrido comprendía Efeso — Cesarea —(¿Jerusalén?) — Antioquía — Galacia — Frigia — Efeso. En el caso de que Pablo hubiese ido efectivamente entonces a Antioquía habría que pensar en una mejora de las relaciones con esa comunidad, a no ser que precisamente emprendiera el viaje para conseguir precisamente mejores relaciones. De hecho sus manifestaciones posteriores sobre Bernabé y Pedro (1 Cor 9,6; 1,12; 3,22; 9,5) no son negativas o inamistosas. También pudo haber tenido lugar durante este viaje una segunda visita a Galacia, como se podría deducir de Gál 4,13 s. A pesar de todo, muchos detalles sobre este viaje son inseguros, pues los datos de los Hechos de los apóstoles no merecen mucha confianza.

En cualquier caso, Pablo debió ir a Efeso en el transcurso del año 52. Sobre su estancia en esa ciudad se encuentran muy pocos datos en Hech 19, 1-20, 1. La mayoría pertenecen a la leyenda: el desenmascaramiento de los exorcistas judíos y la quema de libros sobre magia (Hech 19, 13-20) se basan quizá en alguna anécdota antigua pagana o cristiana; la historia de los disturbios a causa de la Artemis de los efesios, corresponde más a la época de Lucas que a la de Pablo, pues se sabe que debido al crecimiento de las comunidades cristianas, la asistencia al templo había disminuido de hecho, y con ello el comercio de objetos votivos había sufrido considerables pérdidas (Hech 19, 23-40; cf. la correspondencia de Plinio con el emperador Trajano, *Epist.* 10,96). En el caso de que tras el relato del encuentro con aquellos discípulos bautizados sólo con el bautismo de Juan (Hech 19, 1-7) haya que buscar una tradición antigua, ésta provendría más bien de Siria que de Asia Menor (es probable, sin embargo, que la narración sea por completo una composición lucana). Entre los datos históricamente fiables están aquellos que se refieren a la duración (tres meses y dos años; Hech 19, 8.10) y al lugar de la actuación de Pablo en Efeso (la escuela de Tirano; Hech 19,9). Pero los Hechos de los apóstoles no informan nada sobre la labor misionera de Pablo en aquella ciudad. Con toda seguridad esta tarea supuso la organización de un centro misionero que había sido utilizado como cuartel general para la fundación, por Pablo y sus colaboradores, de otras comunidades en diversas ciudades de Asia. Lucas tampoco dice nada sobre la amplia correspondencia de Pablo durante estos años (una gran parte de las cartas paulinas conservadas proceden de Efeso), ni sobre su cautividad al final de su estancia en la ciudad. Unicamente el análisis crítico de las cartas paulinas con sus numerosos datos sobre sus proyectos de viaje, sus planes y sobre las circunstancias adversas, nos puede brindar una panorámica algo más completa de este período que fue el más importante de la misión paulina.

Los puntos de referencia para reconstruir la cronología de las diferentes cartas y fragmentos epistolares se pueden deducir, por una parte, del progreso de la colecta, y, por otra, de las diversas fases de la polémica con la comunidad corintia. Como la carta a los Gálatas sólo hace mención de la colecta (Gál 2,10) pero no la promueve aún activamente, lo mejor es situarla en los comienzos de este período. La 1.ª carta a los Corintios pertenece a una época algo posterior, pues Pablo vuelve aquí a tratar seriamente sobre los planes de la cuestación (1 Cor 16, 1 ss). Después de la redacción de 2 Cor 2,14-7,4, Pablo debió viajar a Corinto para hacer una breve visita intermedia, pues este encuentro se da por supuesto en la carta posterior de 2 Cor 10,1-13,14 (cf. esp. 13,1). Los restantes fragmentos contenidos en la 2.ª carta a los Corintios están escritos después de haber partido de Efeso. Estos pasajes presuponen que Pablo al final de su estancia se encontraba en un grave peligro (2 Cor 1, 8 s); si se tratara de una alusión a la cautividad efesina, pertenecerían a los últimos meses de la estancia en la ciudad, al igual que las cartas escritas desde al cárcel (a los Filipenses y a Filemón).

b) *La propaganda judaizante y la carta a los Gálatas*

Para 9.3 b: Comentarios

H. D. Betz, *Galatians A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia,* Hermeneia: Philadelphia: Fortress, 1979;

J. B. Lightfoot, *St Paul's Epistle to the Galatians,* London: Macmillan, [19]1896. Un clásico. Aún útil.

Para 9.3 b: Estudios

J H. Ropes, *The Singular Problem of Galatians* (HTS 14), Cambridge, MA: Harvard University, 1929;

H. D. Betz, *The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians* NTS 21 (1974/75) 353-79;

Id., *Spirit, Freedom, and Law Paul's Message to the Galatian Churches* SEA* 39 (1974) 145-60;

W. Lutgert, *Gesetz und Geist Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des Galaterbriefs* (BFCTh 22,6), Gutersloh: Bertelsmann, 1919;

Schmithals, *The Heretics in Galatia,* en Id., *Paul and the Gnostics,* 13-64;

P. Vielhauer, *Gesetzesdienst und Stoicheiadienst im Galaterbrief,* en *Rechtfertigung Festschrift fur Ernst Kasemann zum 70 Geburtstag,* Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976, 543-55;

La polémica de Pablo con sus adversarios de Galacia, que se conserva en la carta a los Gálatas, plantea las cuestiones fundamentales del carácter y origen de otros muchos oponentes con los que Pablo tuvo también que enfrentarse en otras comunidades (Corinto, Filipos) y con los que poco después debieron polemizar también los discípulos y sucesores de Pablo (carta a los Colosenses y a los Efesios, epístolas de Ignacio; cf. también las cartas

del Apocalipsis). Como la información sobre los adversarios sólo se ha conservado de una manera indirecta, es decir, a través de las cartas escritas contra ellos, y dado que las conclusiones sobre el material algo más abundante relativo a los herejes de los siglos siguientes despierta necesariamente reservas sistemáticas, la cuestión de los adversarios constituye uno de los problemas más difíciles de la ciencia neotestamentaria. Sin duda, y a la vez, constituye también una de las cuestiones más interesantes, y muchos pasajes de las cartas paulinas serían ininteligibles sin una reconstrucción de las concepciones de los adversarios.

¿Era los enemigos de Pablo un grupo bien delimitado con una doctrina y un mensaje claramente formulados? ¿O se trata más bien de dos grupos (¿judaizantes y gnósticos?)? ¿O tenemos que contar con varios movimientos diferentes, aunque relacionados en alguna medida? Para responder a estas preguntas hay que tener muy claro primeramente que no podemos presuponer en relación con el movimiento misionero cristiano en su conjunto la existencia de ninguna doctrina rígidamente formulada ni de una organización homogénea. Un contenido doctrinal fijo (confesión de fe, canon) y una organización vinculante (episcopado) no se crearon hasta la generación siguiente con motivo de las controversias con los herejes. En el judaísmo contemporáneo tampoco existía ninguna estructura semejante, y hasta que no llegó el judaísmo rabínico, durante el siglo que siguió a la destrucción de Jerusalén, no surgió ninguna organización vinculante. La propaganda religiosa de aquella época operaba con unos procedimientos muy variados y con unos presupuestos que no favorecían del todo la formación de una doctrina homogénea. El mercado de la propaganda religiosa propiciaba la libre competencia, por lo que dominaban la escena los procedimientos competitivos que auguraban éxito. Entre tales métodos estaba la habilidad retórica, la demostración de que se poseían poderes sobrenaturales (milagros, magia), la apelación a antiguas y venerables tradiciones y la confirmación del éxito de las prácticas religiosas.

Los primeros misioneros cristianos eran todos sin excepción de procedencia judía, es decir, judeocristianos, y el Antiguo Testamento desempeñaba evidentemente una importancia decisiva en su actividad misionera. No se discutía la validez de esta autoridad escrita —esto no ocurrió hasta Marción, hacia mitades del s. II—, sino su interpretación. Las diferentes posiciones de los misioneros judeocristianos se hallan en relación inmediata con las diferencias en los principios y métodos exegéticos del AT, y específicamente en una interpretación que, además, concedía un gran valor a la influencia propagandística dentro de la competencia re-

ligiosa. De esta forma, el Antiguo Testamento podía aparecer como un libro de prescripciones rituales (circuncisión, mandatos relativos a los alimentos, observancia del sábado y del calendario festivo), cuya observancia garantizaba al verdadero pueblo de Dios la protección de las fuerzas cósmicas (adversarios de las cartas a los Colosenses y a los Gálatas); o como método para alcanzar una vida de perfección a través de la cual se conseguiría, en el presente, la posesión plena de la salvación transcendente (adversarios de la carta a los Filipenses); o como escrito de verdades ocultas, que al descifrarlas por medio de la exégesis pneumática permiten al oyente contemplar la participación en la divinidad del hombre religioso (adversarios de la 2.ª carta a los Corintios); o finalmente, como libro de las promesas originarias que se hacen realidad por medio de Cristo, gracias a la predicación del evangelio y de la fe de la comunidad (Pablo).

La gran variedad de los esfuerzos misioneros responde también al hecho de que, después del concilio apostólico, el movimiento misional cristiano entró en una nueva fase. El mensaje de Cristo fue llevado entonces a otras zonas del Imperio Romano más allá del ámbito sirio-palestino y de los territorios limítrofes (Cilicia, Arabia). Pablo fue, quiza, el primer misionero cristiano que viajó a Asia y a Grecia, pero pronto le siguieron otros, aunque se han conservado testimonios de muy pocos. Es probable que en aquel tiempo el evangelio fuese llevado también a Siria oriental y a Egipto. Testimonios conservados de épocas posteriores muestran también que lo típico de los comienzos misioneros era una asombrosa diversidad de formas externas.

Los adversarios gálatas, la primera aparición conocida de apóstoles itinerantes que se inmiscuyeron en las comunidades paulinas, son caracterizados como *judaizantes*. Se designaban así a los misioneros judeocristianos que exigían a los gentiles convertidos al cristianismo la circuncisión y la observancia de las prescripciones rituales de la ley judía. No eran, sin embargo, simples representantes de una observancia judía tradicional, sino pneumáticos persuadidos del poder espiritual y de la importancia cósmica del cumplimiento de la ley. No se identificaban necesariamente con los falsos hermanos mencionados en Gál 2,4, que intrigaban en Jerusalén contra Pablo y contra Bernabé (cf. § 9,1 d), aunque debemos suponer que se hallaban en relación con ellos y los consideraban como guardianes auténticos del compromiso de Jerusalén. El que Pablo, en Gál 1 y 2, hable tan extensamente de sus relaciones con Jerusalén y resalte con tanta energía su independencia podría denotar que los adversarios de Galacia le habían reprochado que no se atenía a los acuerdos de Jerusalén.

La carta que Pablo envió a las iglesias de Galacia rechazando a estos adversarios, es una defensa de su evangelio y está llena de vigorosos rasgos polémicos. La controversia aparece ya en los preliminares y en el prólogo: el título de apóstol queda ampliado pero «no por los hombres ni a través de los hombres»; la acción de gracias habitual («continuamente doy gracias a Dios por vuestra causa ..») se sustituye por «me maravillo de que hayáis caído tan pronto...» (Gál 1,1; 1,6). Las hipérboles polémicas aparecen repetidas veces (p. ej. Gál 3,1; 5,12). En el prólogo —donde normalmente cabe esperar, según otros ejemplos, una descripción de las experiencias del apóstol y de sus planes para el futuro en relación con la comunidad de que se trate (cf. 1 Tes 2-3; 2 Cor 1, 3 ss)— Pablo presenta un detallado relato de su vocación y de sus relaciones con Jerusalén así como del incidente antioqueno (Gál 1,10 - 2,14). Esta exposición demuestra que los adversarios no tienen razón alguna para apoyarse en Jerusalén; la audaz alegoría de Gál 4,21 ss añade que Jerusalén / Sión no puede albergar la pretensión de considerarse a sí misma el centro simbólico del cristianismo. Contra la concepción de los adversarios de que la Antigua Alianza fue renovada a través de Cristo, Pablo opone que, por el contrario, esa Antigua Alianza ha llegado a su fin, que sus anatemas ya se han cumplido y que con ello se ha hecho válida la promesa hecha a Abraham antes de la promulgación de la ley (Gál 3,6-18). La ley no es una garantía de la pertenencia al pueblo de la alianza sino simplemente el carcelero y el pedagogo hasta la venida de la libertad de los hijos de Dios, en la que todos, judíos y griegos, esclavos y libres, hombres y mujeres, están incluidos, pues la ley que los dividía ha sido derogada (Gál 3,19-29). Contra la tesis de que la ley como una fuerza cósmica reconcilia con los elementos y poderes del mundo, Pablo mantiene que esto sólo significaría una dependencia aún mayor de los elementos; el Apóstol ironiza a costa de los gálatas cuando dice que su obediencia a la ley no es otra cosa que una vuelta a los antiguos ídolos (Gál 4, 1-11). El capítulo parenético, cargado también de polémica (Gál 5,1 - 6,10), es una contraposición fundamental entre una conducta movida por el espíritu (libertad y amor) y las obras de la «carne», que pueden equipararse a la obediencia a la ley. Los saludos finales se convierten en una última exhortación a apartarse de los adversarios a quienes nuevamente se tilda de mala fe y de apego a intereses personales (Gál 6,11-18).

No hay duda de que Pablo estaba convencido de que la actividad de los misioneros judaizantes ponía en tela de juicio toda su obra misional en las comunidades gálatas. Sin embargo, parece que esta carta escrita en una situación desesperada tuvo algún

éxito, pues un año más tarde puede informar a la comunidad corintia que la colecta ya estaba en marcha en Galacia (1 Cor 16,1). Puesto que en la carta a los Gálatas no se habla de ninguna colecta, debemos suponer que Pablo, entre tanto, debió tener nuevamente contacto con las comunidades gálatas por medio de más correspondencia o de enviados personales, convenciéndose también de que su plan de organizar una cuestación para los judeocristianos de Jerusalén había sido comprendida perfectamente.

c) *Los pneumáticos de Corinto y la 1.ª carta a los Corintios*

Para 9.3 c: Comentarios

H. Conzelmann, 1 *Corinthians A Commentary on the First Epistle to the Corinthians,* Hermeneia, Philadelphia: Fortress, 1975.

Para 9.3 c. Estudios

W. Schmithals, *Gnosticism in Corinth,* Nashville: Abingdon, 1971;

B. A. Pearson, *The Pneumatikos-Psychikos Terminology in 1 Corinthians A Study in the Theology of the Corinthian Opponents of Paul and its Relation to Gnosticism* (SBLDS 12), Missoula: Scholars Press, 1973;

K. G Sandelin, *Die Auseinandersetzung mit der Weisheit in 1 Korinther 15* (Meddelander från Stiftelsens for Åbo Akademi Forskninginstitut 12), Abo, Abo Akademi, 1976;

G. Theissen, *Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde* ZNW 65 (1974) 232-72,

H. von Soden, *Sakrament und Ethik bei Paulus,* en Heinrich Frick (ed.), *Marburger Theologische Studien Rudolf Otto Festgruss* (vol 1) Gotha: Klotz, 1931, 1-40; reimp. en Id., *Urchristentum und Geschichte· Gesammelte Aufsatze und Vortrage* (ed. Hans von Campenhausen), vol. 1, Tubingen: Mohr/Siebeck, 1951, 238-76;

Bornkamm, *Experience,* 123-93;

W. Schrage, *Die Frontstellung der paulinischen Ehebewertung in 1 Kor 7,1-7* ZNW 67 (1976) 214-34;

J. C. Hurd, *The Origin of I Corinthians,* London: SPCK, 1965.

Antes de que Pablo escribiera la carta que conservamos como 1.ª a los Corintios, había ya enviado desde Efeso un escrito a la comunidad de Corinto (1 Cor 5,9). Esta epístola no ha llegado hasta nosotros (algunos han pretendido haber descubierto esta misiva en el pasaje de 2 Cor 6,14 - 7,1, pero se trata de un fragmento, redactado por un judeocristiano, que se introdujo en la colección espistolar paulina). El motivo de la 1.ª carta los Corintios fue un relato oral sobre la situación de la iglesia en aquella ciudad que Pablo había escuchado directamente a gente de Cloe (1 Cor 1,11), y una carta recibida de Corinto (7,1). En el momento de la redacción de esta carta Pablo debía de haber residido ya bastante tiempo en Efeso. El Apóstol estaba haciendo planes para marcharse de la ciudad (1 Cor 16,5 ss), pero quería quedarse todavía hasta Pentecostés para aprovechar otras oportunidades para el trabajo misionero que se ofrecían junto con muchas hostilidades

y controversias (1 Cor 16,7 ss). Según esto, la carta debió ser escrita en los meses de invierno del 53/54, ya que Pablo había llegado a Efeso en otoño del 52. Pablo no podía entonces prever que habría de quedarse todavía mucho más tiempo en la ciudad y que tendría que cambiar sus planes varias veces, lo cual fue más tarde en Corinto objeto de reproches (2 Cor 1,15 ss).

En la 1.ª carta a los Corintios, Pablo no se ocupa de *adversarios* venidos de fuera. Es verdad que Apolo había actuado, entre tanto, en Corinto. Pero Pablo no se queja de él ni de otros misioneros, más bien son los mismos corintios los atacados. Los problemas tuvieron, pues, que surgir de las conclusiones deducidas por algunas gentes de Corinto de la predicación de Pablo y de lo que aprendieron de Apolo, así como de sus propios presupuestos religiosos que habían aportado al hacerse cristianos. Dos reproches aparecen con especial claridad en la polémica de Pablo: la formación de partidos (1 Cor 1,11 ss) y el comportamiento de los llamados «fuertes» (1 Cor 6,12; 10,23 cita su lema: «todo me es lícito»). Pero como Pablo no polemiza con los diversos partidos ni con sus diferentes opiniones, sino que todos sus ataques apuntan hacia la misma dirección, es de suponer que los partidos y la conducta de los «fuertes» estaban en mutua y directa conexión. Falla por este motivo el intento de identificar los cuatro partidos mencionados con cuatro diferentes tendencias doctrinales (Pablo, Apolo, Pedro, Cristo). La cuestión no es para Pablo si una determinada doctrina, de la cual uno se gloría, es verdadera o falsa, sino si uno puede en absoluto gloriarse de seguir una doctrina. En estas circunstancias Pablo está enfrentado a una determinada concepción, a saber, el convencimiento y la conciencia de seguir una tendencia religiosa y de gozar de determinados derechos, pero él no reprocha a los adversarios el que prediquen otro evangelio. La 1.ª carta a los Corintios no es por consiguiente un tratado teológico de tipo polémico, como por ejemplo la carta a los Gálatas, sino que se asemeja más bien a la 1.ª epístola a los Tesalonicenses en la que predominan la parénesis, la disciplina de la comunidad y la enseñanza escatológica. Todo ello está ciertamente empapado de disquisiciones de principios básicos y además se inicia en los primeros capítulos con una controversia de tipo fundamental.

No sería falso designar a los adversarios de Corinto (los «fuertes» entre los miembros de la comunidad) como gnósticos o proto-gnósticos si con ello se pretende describir su autoconciencia. No cabe sin embargo buscar detrás de sus concepciones una doctrina gnóstica, tal como la encontramos en los sistemas del s. II. Estos corintios se sabían en posesión de una especial sabiduría divina, cuya transmisión ligaban a los apóstoles, a través de los

cuales habían sido iniciados en el cristianismo por el bautismo (1 Cor 1,13-17; cf. también la insistencia en la validez general del *bautismo para todos los miembros de la comunidad en 1 Cor* 12,13). Es posible también que tales gnósticos recurrieran a las máximas sapienciales de Jesús ya que, por otra parte, en esta carta se citan palabras de Jesús con más frecuencia que en otros escritos de Pablo (1 Cor 7,10 s; 9,14; 11,23 ss; probablemente 1 Cor 2,9 es también un dicho de Jesús, cf. *Ev. Tomás* 17). Para ellos, los misioneros —de hecho también el mismo Jesús— son mistagogos, y el bautismo un rito mistérico. Pablo niega, por el contrario, la posibilidad de un conocimiento especialmente sapiencial, salvo que esté centrado en el mismo acontecimiento salvífico (1 Cor 2,12; cf. 2,8 s). El Apóstol se alegra también de no haber bautizado a mucha gente (1 Cor 1,14-17), resaltando expresamente que él mismo y Apolo no son nada más que servidores a través de los cuales se hizo posible la fe (1 Cor 3,5). Si los corintios han aceptado realmente a Cristo, ello no quiere decir que se en*cuentren en posesión de una sabiduría sobrenatural* y que *disfru*ten de derechos extraordinarios; pues Cristo crucificado es precisamente lo contrario: locura y escándalo (1 Cor 1,18 ss; 2,1 ss). Consecuentemente, los apóstoles no son unos superhombres religiosos, sino unos locos ridículos, perseguidos, despreciados y abrumados de trabajo. Pablo utiliza además la ironía contra los corintios: en sentido espiritual ya están llenos y son ricos partícipes del Reino de Dios (1 Cor 4,6-13; quizá se esconda también en 1 Cor 4,8 un dicho del Señor, cf. *Ev. Tomás* 2).

Después de esta controversia de tipo fundamental (1 Cor 1,10-4,21) que enlaza directamente con los preliminares y el prólogo (1 Cor 1,1-3 y 1,4-9), Pablo utiliza en el cuerpo de la carta esquemas tradicionales parenéticos (exposición de una lista de vicios: lascivia, adulterio, idolatría; 1 Cor 5,1-11,1), y trata sobre la disciplina de la comunidad (comportamiento de las mujeres en las funciones religiosas), sobre la cena del Señor, los dones del espíritu y los cargos, el orden del culto litúrgico (11,2-14,40), terminando con una exhortación escatológica (15, 1-52). El tema específico, sin embargo, que siempre vuelve a colación, es la controversia con los «fuertes» y la pervivencia de su conciencia gnóstica que causa destrozos en la comunidad. En 1 Cor 5, 1-6, 11 se ocupa Pablo de abusos que no tienen por qué estar necesariamente en relación con la conducta de los fuertes: recomienda a la comunidad que excomulgue a un cristiano que vive en concubinato con la mujer de su padre, y exhorta a no llevar ante los tribunales laicos las disensiones entre los miembros de la comunidad. Pero a partir de 1 Cor 6,12 —aquí cita Pablo por primera vez el

lema: «todo me es lícito»— la parénesis se dirige abiertamente contra los «fuertes». La crítica de las consecuencias que ellos deducían de sus propias convicciones en relación con su comportamiento sexual y matrimonial da ocasión a Pablo para impartir unas instrucciones de tipo general sobre el tema del matrimonio y el divorcio. De acuerdo con la primera parte (6, 12-20) no cabe ninguna duda de que los «fuertes» creían tener el derecho a tener un trato carnal con prostitutas. Lo que está menos claro, y es controvertido en la discusión científica, es el tipo de comportamiento atacado en 7,1-40. Probablemente se trata de prácticas ascéticas y actitudes contrarias al matrimonio, aunque no necesariamente incompatibles con el trato con las prostitutas. Entre estas prácticas podían estar el rechazo del acto sexual dentro del matrimonio, la no admisión del matrimonio y de las nuevas nupcias de los separados y viudos, y la vida común en matrimonio espiritual (*virgines subintroductae*). Como entre los adversarios también se solía defender la «escatología realizada» (cf. Lc 20, 34-36; cf. *infra*), se podría suponer que los oponentes de Pablo pretendían liberarse de todo tipo de ataduras mundanas incluso respecto al sexo y al matrimonio. A esto Pablo contrapone que la continencia es recomendable precisamente porque todavía *no* ha llegado el final (1 Cor 7,29 ss). Por lo demás, la parénesis de Pablo se caracteriza porque ofrece unos consejos razonables y sobrios y por el rechazo de sentimientos religiosos entusiastas. La opinión de Pablo se diferencia así, claramente, de la de filósofos contemporáneos judíos (Filón) y paganos (Musonio), pero sobre todo se distingue de ellos en que afirma sin ningún tipo de compromiso la igualdad de derechos de la mujer con el hombre (p. ej., 7,3-4). Con esto concuerda la relativización, que aparece en 1 Cor 7, 17-24, de la condición de circuncidado e incircunciso y de esclavos y señores (cf. Gál 3,28).

Todavía más claro que el pasaje precedente es la discusión sobre la participación en los sacrificios a los ídolos (1 Cor 8,1-11,1), dirigida polémicamente contra la conducta de los «fuertes». Pablo había criticado la tesis de los privilegios de los «fuertes», cuestionándose primordialmente si de hecho garantizaban la libertad personal, para luego preguntarse si esta conducta resulta edificante para la comunidad (1 Cor 10,23). Libertad y privilegio, tal como se desprenden de la «gnosis», son defendidos totalmente (8,1-13) por Pablo, e incluso ejemplarizados en la cuestión de los derechos del apóstol (9,1 ss). Pero la conducta cristiana se demuestra precisamente en la renuncia a los derechos, convirtiendo la conciencia débil de otros miembros de la comunidad —e incluso la de un observador pagano (10,28 s)— en criterio para

la propia actuación (8,9-13). Como ejemplo presenta Pablo la propia renuncia a sus derechos por causa del evangelio (9, 19-27). La analogía de la cena del Señor con los «sacramentos» de Israel (interpretación tipológica de pasajes tomados del relato del Exodo) debe mostrar que la comunidad, como conjunto, ha de interpretarse a sí misma como cuerpo de Cristo, mientras que realizar experimentos con el poder del conocimiento del individuo, destruye tanto a este individuo como a la comunidad (10, 1-22) Pablo no intenta, pues, solucionar la cuestión del sacrificio a los ídolos apelando a unas prescripciones legales mínimas que podrían regular el comportamiento moral del individuo; más bien subordina la libertad del cristiano, nunca negada, al respeto que merece la conciencia débil y la edificación de la comunidad.

En la discusión sobre la disciplina eclesiástica Pablo se dirige frontalmente contra el comportamiento de los que quieren efectuar demostraciones patentes de conocimientos espirituales especialmente profundos y de la posesión de grandes cualidades religiosas. El que las mujeres no deban rezar o predicar en la comunidad sin velo no es un tema de emancipación, sino cuestión de una costumbre generalizada en la Iglesia (11, 2-16). La cena del Señor no es una comida mistérica, ni un banquete sagrado para los perfectos, sino un ágape escatológico de la comunidad, en el que debe quedar claro si se entiende realmente lo que es el «cuerpo de Cristo», es decir, la solidaridad de todos los cristianos que se respetan mutuamente y ejercen la paciencia unos con los otros (11, 17-34). Entre los carismas espirituales no existe un orden de preferencia, y el don del Espíritu no se limita en absoluto a aquellos que parecen estar capacitados para realizar demostraciones extraordinarias de su estado religioso por medio del don de lenguas, de la profecía, de la realización de milagros o la «ciencia» (*gnosis*). La posesión del Espíritu se demuestra más bien en la confesión de Jesús como Señor, lo cual es común a todos los cristianos pues todos han recibido el Espíritu en el bautismo. Todos son miembros de un único cuerpo, principio que Pablo ilustra gráficamente con esa imagen del cuerpo, tomada de un contexto no religioso, sino político (12, 1-31). Ningún tipo de carismas especiales es capaz de demostrar la presencia de Dios, que sólo puede hacerse palpable en el amor, tal como lo expresa Pablo a través de un poema didáctico (13, 1-13). De modo semejante, las amonestaciones paulinas relativas a los servicios religiosos en la comunidad se dirigen contra las exhibiciones de la posesión del Espíritu, como por ejemplo el «hablar en lenguas», lo cual ni edifica a la iglesia ni resulta inteligible para los laicos y los incrédulos (14, 1-33 a, 37-40; los versículos intercalados 33 b-36 están en

contradicción con la praxis paulina, demostrada múltiples veces, de la plena participación de las mujeres en los cargos de la comunidad y en la vida litúrgica; además, interrumpen la hilazón del contexto por lo que deben ser considerados como una interpolación posterior).

Uno de los problemas más discutidos de la exégesis neotestamentaria es la cuestión de quiénes eran propiamente los que negaban la resurrección de los muertos, a los cuales combate Pablo en la parte escatológica de la 1.ª carta a los Corintios (15, 1-58). Es seguro que no se trataba simplemente de miembros de la comunidad todavía inmersos en la incredulidad pagana y que, por tanto, negaban la resurrección. Más bien se debía referir a los mismos entusiastas religiosos, objeto de ataque también en otros pasajes de esta carta. Es difícil decir si en lugar de la fe en la resurrección defendían estos personajes una doctrina de la inmortalidad del alma, o si suponían la existencia de una participación plena en la salvación con Cristo antes ya de la parusía. En cualquier caso no creían que con la muerte se acababa todo, pues de lo contrario es difícil que practicaran el bautismo vicario de los muertos (1 Cor 15, 29). La íntima seguridad de esos corintios se manifiesta también en que creían ya en la plena posesión de los bienes salvíficos prometidos. Concuerda con estas ideas el que Pablo argumente en 1 Cor 15,44-49 contra un concepto de la redención que postulaba una vuelta al primer hombre espiritual, Adán, que se alcanzaría ya en el presente. A esto contrapone Pablo una perspectiva histórica de la redención que cuenta con un futuro todavía no cumplido. Consecuentemente Pablo ve la resurrección de Cristo, de la que habla el «evangelio» (15,1 ss), como una acontecimiento anclado en la historia pasada y del cual existen testigos históricos. La resurrección es un evento, y no una verdad atemporal que pueda uno convertirla en propia en todo momento. Apelando a una máxima apocalíptica misteriosa (15,51 s) y al esquema escatológico tradicional (15,23 ss), Pablo intenta hacer ver que únicamente la parusía pondrá fin a la existencia terrena presente y que sólo entonces se podrá alcanzar la unión definitiva con el hombre celestial.

En el capítulo final (1 Cor 16), Pablo trata sobre sus planes de viaje (cf. *supra*). Es curioso que por primera vez se mencione aquí la colecta «para los santos» (es decir, de Jerusalén), a la que Pablo no había intentado promover ni en la carta a los Gálatas ni en la 1.ª a los Tesalonicenses. También menciona Pablo la posibilidad de poder ir él mismo a Jerusalén con delegados de diversas iglesias (16,4). Pablo había enviado ya a su colaborador Timoteo a Corinto antes de redactar la carta (1 Cor 4, 17; 16,10 s). El espe-

raba ahora que volviera acompañado de una delegación de la comunidad corintia (16,11). Es posible hacer una estimación aproximada de la aceptación que tuvo en Corinto esta 1.ª carta. Debió ser positiva, pues como se desprende de 2 Cor 12,18 (cf. 9,2 s) poco después debió enviar Pablo a Tito y a otro hermano a Corinto y a Acaya para organizar allí la cuestación. Estos tuvieron éxito en su cometido como reconocieron los mismos corintios. Movido por los informes de Timoteo y Tito, Pablo se decidió a modificar sus planes de viaje. Ya no pretendía ir a Corinto pasando por Macedonia, sino que deseaba viajar directamente a aquella ciudad y desde allí hacer una visita a las comunidades macedonias para volver luego a Corinto y detenerse allí durante más tiempo (2 Cor 1,15 s). De los reproches que le hicieron los corintios por no cumplir estos propósitos (2 Cor 1,17 ss) se deduce claramente que este nuevo plan de viaje respondía perfectamente a los deseos de los habitantes de aquella ciudad.

d) *Nueva oposición en Corinto; la 2.ª carta a los Corintios*

Para 9.3 d

E. Kasemann, *Die Legitimitat des Apostels* ZNW 41 (1942) 33-71;

D. Georgi, *Die Gegner des Paulus im.* 2 *Korintherbrief* (WMANT 11), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1964;

H. D. Betz, *Jesus as Divine Man,* en F. Trotter (ed.), *Jesus and the Historian· Written in Honor of Ernest Cadman Colwell,* Philadelphia: Westminster, 1968, 114-33;

R. Bultmann, *Exegetische Probleme des zweiten Korintherbriefes,* en Id., *Exegetica,* 298-322;

G. Bornkamm, *Die Vorgeschichte des sogenannten Zweiten Korintherbriefes,* en Id., *Geschichte und Glaube,* Munchen: Kaiser, 1971; 2, 162-94;

H. D. Betz, *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition Eine exegetische Untersuchung zu seiner «Apologie» 2. Kor 10-13* (BHTh 45), Tubingen: Mohr/Siebeck, 1972.

Entre tanto, la situación en Corinto había vuelto a cambiar y esto motivó en parte que Pablo no cumpliese su segundo plan de viaje. Como se deduce de los fragmentos epistolares reunidos en la llamada 2.ª carta a los Corintios (cf. § 7,3 d), había surgido de nuevo una oposición, ocasionada esta vez por misioneros forasteros que habían invadido la iglesia corintia. A diferencia de la 1.ª carta, Pablo menciona expresamente los apóstoles que actuaban contra él. Las cuestiones centrales de la controversia son, asimismo, distintas de las anteriores. Lo que fue objeto de discusión en la primera carta se menciona ahora sólo de pasada, e incluso Pablo toma en esos momentos una postura más conciliadora en relación con las antiguas polémicas (cf. p. ej., 2 Cor 5,1 ss y Cor 15). Por eso no se pueden identificar los adversarios de la correspondencia reunida en la 2.ª carta a los Corintios con los de la 1.ª carta.

Los oponentes son misioneros judeocristianos que apelan con orgullo a su ascendencia «hebrea, israelita y semilla de Abrahán» (2 Cor 11,22). Pero no puede tratarse de los judaizantes infiltrados en las comunidades gálatas (cf. § 9,3 b), ya que jamás se menciona ni la ley ni la circuncisión No obstante, para estos adversarios desempeñaban un papel considerable la tradición judía y una teología de la Nueva Alianza (cf. 2 Cor 3). Al parecer, el mensaje cristiano era para ellos la renovación de la verdadera religión judía, lo que constituía una diferencia clara con los corintios contra los que Pablo polemizó en la 1.ª carta Los métodos de agitación de estos nuevos adversarios procedían de la propaganda y de la apologética judeohelenística. Su actividad se centraba en la demostración concreta de la renovación de la religión judía llevada a cabo por el Espíritu La prueba al respecto eran sus hechos maravillosos y sus milagros (2 Cor 12,11), a la vez que presumían de experiencias místicas, de ser escuhados en la oración (cf. 2 Cor 12, 1-9) y de una interpretación espiritual del Antiguo Testamento (2 Cor 3,4-18) Estas demostraciones tenían como finalidad hacer posible que se volvieran a repetir las manifestaciones del poder divino que habían hecho su aparición en Moisés o en Jesús, convirtiéndolos en «hombres divinos» A estas ideas Pablo contraponía que el esplendor del rostro de Moisés acababa por desvanecerse, 2 Cor 3,13, y que el Cristo del que se hacía tal propaganda era un «Cristo según la carne» (2 Cor 5,16), y que estos apóstoles sólo se predicaban a sí mismos (2 Cor 4,5).

No es nada improbable que la proclamación de estos misioneros sobre Jesús se centrase fundamentalmente en los hechos prodigiosos, como ocurre, por ejemplo, con las fuentes del evangelio de Marcos y en la llamada «Fuente de los signos» del evangelio de Juan (cf. § 7,3 b) En consecuencia las cartas de recomendación que podían presentar (2 Cor 3,1 ss) eran la comprobación de sus hechos prodigiosos y de sus éxitos misionales. Esto había causado impresión entre los corintios. ¿Por qué Pablo no había obrado con ellos de manera parecida, o por lo menos, por qué no había contado sus propias vivencias religiosas? ¿No les había escamoteado Pablo simplemente una dimensión importante de la experiencia religiosa? Ni siquiera había hecho uso de su derecho apostólico de recibir una compensación económica por su trabajo misional (2 Cor 12, 11 ss; cf. 11,7 ss). Cuando llegó a oídos de Pablo este tipo de preguntas que implicaban serias dudas sobre su autoridad como apóstol, respondió inmediatamente con una carta, que se halla contenida en esencia en 2 Cor 2, 14-6, 13 y 7,2-4 Como época de redacción de esta carta, así como de una breve visita a Corinto que siguió al poco tiempo (la llamada «visita in-

termedia») y de otra carta escrita inmediatamente después (2 Cor 10-13), podemos suponer el verano del año 54.

El fragmento conservado de esta primera carta (2 Cor 2,14-6,13; 7,2-4) es una exposición de la función del apóstol como parte de un acontecimiento escatológico en el que también participa la comunidad. Pablo quiere explicar a la iglesia corintia que una demostración palpable del poder y gloria divinos en la persona del misionero sería incompatible con la obra escatológica de Dios que es nada menos que la consumación perfecta de una nueva creación. Esta idea la expone ya Pablo claramente en la misma acción de gracias inicial por medio de una imagen audaz: el apóstol, encadenado al carro triunfal de Dios, manifiesta el mensaje portador de vida y de muerte (2,14 ss). La utilización de procedimientos sensacionalistas con los que se quiere dar salida al evangelio con el mayor éxito posible sería sólo apropiado dentro del mercado religioso (2,17; cf. 4,2), pero es tan poco indicado para este acontecimiento salvífico como el empleo de cartas de recomendación para un misionero auténtico (3,1 ss). Otra imagen sorprendente: la comunidad es la carta celestial expedida por el apóstol. La contraposición entre esta carta, escrita por el Espíritu de Dios en las tablas del corazón, con la escrita antaño en tablas de piedra (3,3) da paso a la crítica contra la teología de la Alianza de los adversarios. Tampoco la interpretación de la Antigua Alianza puede hacer visible la gloria de Dios, pues esta se halla allí velada hasta el momento presente. Esta idea es expuesta por Pablo en un comentario crítico a la interpretación del Exodo de sus adversarios (3,4-18).

La pretensión de sus oponentes de que es posible presentar de manera inequívoca el poder divino, obliga a Pablo a un discurso de tono gnóstico sobre la actualidad del acontecimiento escatológico. Ciertamente se trata ni más ni menos que del brillo resplandeciente de la luz de la creación a través de la actuación del apóstol (4,5). Pero esto ocurre en el «corazón» del misionero y constituye un tesoro en vasijas de barro (4,7). Paradójicamente todo ello se hace patente en las tribulaciones que sufre el apóstol, pues su suerte consiste en volver a experimentar la muerte de Jesús para que su vida se manifieste en la comunidad (4,8 ss). Unicamente es renovado el hombre interior, mientras que el exterior, al igual que todo lo visible, se corrompe (4,16 ss). También suena a gnóstica la afirmación paulina de la disolución de la tienda terrena (5,1 ss). Aunque todo el quehacer humano quedará patente al final ante el trono de Dios (5,10), dentro de la esfera terrena la verdad de la predicación sólo se pone de manifiesto en la conciencia o en el corazón del oyente (4,2; 5,11 s; 6,12; 7,3), no en públi-

cas demostraciones. La nueva creación es una realidad presente y todo lo antiguo ha pasado (5,17). Sin embargo Pablo, como apóstol a quien se ha confiado el encargo de esta reconciliación escatológica (5,18 - 6,2), sólo puede remitir a los corintios a una prueba paradójica de este acontecimiento en su propia experiencia y en su propia vida: «en tribulaciones, en azotes, en prisiones... cual moribundos, pero vivos...» (6,3-10).

De los acontecimientos que siguieron se deduce que esta carta no disipó las dudas de los corintios, sino que quizás provocó las risas sarcásticas de sus adversarios. Informado del efecto de su carta, Pablo se debió decidir a partir él mismo, inmediatamente, para Corinto con objeto de poner otra vez a la comunidad de su parte a través de su intervención personal. Esta visita fue, por lo visto, una catástrofe. No sólo no dieron los corintios el menor signo de estar dispuestos a someterse al Apóstol, sino que alguien, incluso, ofendió a Pablo de manera tan grave que (2 Cor 7,12) las relaciones personales quedaron seriamente malparadas. Pablo resolvió volverse a Efeso con las manos vacías y escribir otra vez a los corintios. Esta segunda carta contra los apóstoles que se habían introducido en Corinto se ha conservado en parte en 2 Cor 10-13, y es quizás la llamada «carta de las lágrimas» mencionada en 2 Cor 2,4. Esta epístola es una apología del apostolado paulino, en el que Pablo llegó hasta los límites del buen gusto en la utilización de sus recursos literarios y retóricos. Estaba en juego una de sus comunidades más importantes. El Apóstol emplea la sátira y la ironía, lo mismo que el desprecio y la amenaza.

Entre tanto, Pablo había conocido personalmente a sus adversarios, y sabía perfectamente lo que esperaban de él los corintios si se medía con sus oponentes empleando sus mismas armas. Pero precisamente él no quería seguir el gusto de los corintios entrando en ese juego, pues ese «medirse» «compararse» y «valorarse» de los adversarios se basaba únicamente en la búsqueda de su propio prestigio y gloria. Pablo pedía a los corintios que no le midieran con los mismos patrones de sus adversarios, sino que juzgasen tanto sus cartas como su intervención personal de acuerdo con la cuestión de que se trataba, es decir, con la medida de la proclamación del evangelio (10, 1-18). El que Pablo no hubiese hecho uso del derecho que le competía como anunciador del evangelio, a saber, recibir su sustento de la iglesia, era un reproche muy serio, teniendo en cuenta sobre todo que en este contexto se había expresado abiertamente la sospecha de que la cuestación económica respondía a motivaciones poco claras (11,7-10; 12,11-18). Si la renuncia a este derecho, que ponía de

manifiesto su amor a la comunidad, era interpretada tan mal, Pablo debía deducir como consecuencia que todo su trabajo había sido en vano. El Apóstol, cual honesto intermediario matrimonial, había pretendido conducir esta iglesia a Cristo como casta novia; ahora bien, si ella todo lo aguantaba de esos «superapóstoles» y se entretenía con ellos que no eran sino enviados disfrazados de Satanás (11, 1 ss; 11,12 ss; cf. 12,19 ss), caminaría directamente a su ruina.

En esta situación, se decidió Pablo a aceptar el reto y compararse con sus adversarios de acuerdo con sus criterios, aunque «hablando como en locura». Este pasaje de la carta (11,16-12,10) constituye una parodia cuidada hasta en sus menores detalles de las conquistas religiosas de las que se gloriaban los apóstoles adversarios, o también una sátira contra la aretalogía. Pablo comienza con una comparación de sus títulos honoríficos (11,22 f), pero en lugar de proceder a continuación a enumerar los éxitos de su acción misionera, presenta un catálogo de crisis y desastres (*peristáseis*), en el que narra todos los peligros, adversidades, injusticias que ha experimentado en su actividad como apóstol (11,23 ss). La enumeración concluye con la descripción irónica de su huida de Damasco (11,32 s). En 12,1 ss se ocupa de las realizaciones de su piedad personal, lo que demuestra que sus adversarios también se vanagloriaban de sus visiones y del éxito de sus oraciones. Pablo, sin embargo, revela su inseguridad respecto a la identidad de la persona que fue arrebatada al tercer cielo, y observa que en cualquier caso lo que se consiga sacar en limpio de todo ese asunto no puede ser comunicado a los demás; por lo que respecta al éxito de sus oraciones, dice que sólo recibió una respuesta desfavorable. Pablo deja así en claro que la Iglesia no puede aprender absolutamente nada del juicio que se haga del Apóstol al compararle con sus adversarios. La comunidad debe más bien enjuiciarse a sí misma y ver si está en la fe y si Cristo se halla presente en ella. Si efectivamente así ocurriera, el apóstol habría aprobado el examen. En otro caso, tendría que hacer uso de su autoridad y disolver la comunidad (13,1 ss).

Entre la redacción de esta carta y la solución definitiva del conflicto con la comunidad corintia debió pasar bastante tiempo. Es completamente imposible la hipótesis de que 2 Cor 10-13 formara parte de la última carta a Corinto que Pablo escribió desde Macedonia cuando Tito le transmitió la noticia de que la comunidad se había reconciliado con él (2 Cor 7,6 s). Es inimaginable que Pablo, una vez recibida esta agradable noticia, asestara el golpe definitivo contra los adversarios. Precisamente el tono de 2 Cor 10-13, la vehemencia del ataque y la utilización exhaus-

tiva de todos los procedimientos retóricos exigen que se acepte la hipótesis de la falta de unidad de esta 2.ª carta a los Corintios, en cuyo caso tanto 2 Cor 1, 1-2, 13; 7,4-16 como las dos cartas relativas a la colecta 2 Cor 8 y 9 deben atribuirse a una fase posterior de las relaciones de Pablo con la Iglesia de aquella ciudad. Pero no sólo la necesidad de enviar primero a Tito a Corinto para que llevase a efecto la reconciliación con la comunidad, sino también algunos acontecimientos imprevistos en Efeso aplazaron la última visita planeada a Corinto y dieron lugar a otra modificación de los planes de viaje.

e) *La cautividad efesina y las cartas a los Filipenses y a Filemón*

Para 9 3 e (1)

G S Duncan, *Paul's Ephesian Ministry A Reconstruction with Special Reference to the Ephesian Origin of the Imprisonment Epistles,* New York: Scribner's, 1929 Cf Id , *Paul's Ministry in Asia—The Last Phase* NTS 3 (1956/57) 211-18; Id , *Chronological Table to Illustrate Paul's Ministry in Asia* NTS 5 (1958/59) 43-45,

T. W Manson, *St Paul in Ephesus The Date of the Epistle to the Philippians* BJRL 23 (1939),

W. Michaelis, *Die Gefangenschaft des Paulus in Ephesus und das Itinerar des Timotheus,* Gutersloh Bertelsmann, 1925

Para 9.3 e (2) Comentarios

J. F. Collange, *The Epistle of Saint Paul to the Philippians,* London: Epworth, 1979

Para 9 3 e (2): Estudios

G Bornkamm, *On Understanding the Christ-hymn (Philippians 2 6-11),* en Id., *Experience,* 112-22;

D Georgi, *Der vorpaulinische Hymnus Phil 2,6-11,* en *Zeit und Geschichte· Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80 Geburtstag,* Tubingen: Mohr/Siebeck, 1964, 262-93;

E. Käsemann, *Análisis crítico de Flp 2, 5-11,* en Id , *Ensayos exegéticos,* Salamanca, Sígueme, 1978, 71-121,

W. Schmithals, *The False Teachers of the Epistle to the Philippians,* en Id., *Paul and the Gnostics,* 65-122;

H. Koester, *The Purpose of the Polemic of a Pauline Fragment (Phil III)* NTS 8 (1961/62) 317-32.

Para 9.3 e (3): Comentarios

E. Lohse, *Colossians and Philemon A Commentary of the Epistles to the Colossians and to Philemon,* Hermeneia: Philadelphia· Fortress, 1971, 185-208,

R. Lehmann, *Epître a Philémon Le Cristianisme primitif et l'esclavage* (Commentaires Bibliques), Genève: Labor et Fides, 1978;

P Stuhlmacher, *Der Brief an Philemon* (EKKNT), Neukirchen-Vluyn: Neurkirchener Verlag, 1975.

Para 9.3 e (3): Estudios

J. Knox, *Philemon among the letters of Paul A New View of its Place and Importance,* Nashville: Abingdon, ²1959;

T. Preiss, *Life in Christ and Social Ethics in the Epistle to Philemon,* en Id , *Life in Christ* (SBT 13), London: SCM, 1954, 32-42.

1) *La cautividad efesina.*—Pablo estuvo repetidas veces en prisión, como se desprende de algunas menciones como las de

2 Cor 6,5 y 11,23, o como se refleja también en diferentes relatos de los Hechos de los apóstoles. En 2 Cor 1,8 ss, fragmento escrito poco después de la marcha de Efeso, se informa sobre un mal momento en el que Pablo contaba seguramente con la pena de muerte. La mejor interpretación de este relato es entenderlo como una referencia a una larga *cautividad efesiana.* Los datos de Flp 1,12-26 y los de la carta a Filemón encajarían perfectamente con esta hipótesis. En ese caso, estas cartas estarían escritas durante la cautividad de Efeso, la cual habría de fijarse en el invierno del 54/55. Según el punto de vista tradicional, estas dos cartas, lo mismo que las epístolas (no auténticas) a los Colosenses y Efesios, habrían sido escritas durante la prisión de Pablo en Roma. Es difícil solucionar la cuestión de si las cartas a los Filipenses y a Filemón fueron escritas en realidad en Efeso o en Roma. Precisamente porque, aparte de las cartas paulinas, no se ha transmitido ningún dato fidedigno ni sobre la prisión en Efeso, ni sobre la de Roma (de Hech 28,30 s sólo se puede deducir, en el mejor de los casos, el hecho de la cautividad romana). Los datos internos de estas dos cartas son, pues, los que pueden decidir la cuestión.

Teniendo en cuenta estos datos, se deduce con claridad que hay razones más convincentes para sostener la hipótesis de su redacción durante la cautividad efesina. Pablo recibió en la prisión un donativo pecuniario de Filipos (Flp 4,10-20); Epafrodito (como portador del donativo, o poco después) vino a ver a Pablo desde Filipos (Flp 2,25; 4,18), y entre tanto los filipenses habían ya oído que Epafrodito había caído enfermo cuando se encontraba con Pablo (Flp 2,26). Este quiso enviar a Timoteo lo antes posible a Filipos (Flp 2,19) y, en caso de que su proceso resultara bien, pretendía ir él mismo a Filipos cuanto antes (Flp 1,26; 2,24). Un intercambio tan rápido de noticias y mensajeros se puede explicar mucho mejor si Pablo estaba en prisión en Efeso, más bien que en Roma. Además, las intenciones de Pablo de venir pronto a Filipos no se pueden compaginar en absoluto con el proyecto, según Rom 15,24-28, de ir a España pasando por Roma. Por el contrario, concuerdan perfectamente con los planes de viaje a Macedonia (cf. *supra*), que se conocen por las cartas a los corintios, y que Pablo efectivamente llevó a cabo después de la partida de Efeso. De la misma manera, los datos de la carta a Filemón concuerdan mucho mejor con la hipótesis de Efeso. Además, el esclavo Onésimo escapado de la casa de Filemón pudo haber venido perfectamente de Colosas a Efeso, la ciudad portuaria más cercana, y para Pablo no era difícil volverle a enviar a Colosas. Todo esto no ajustaría tan bien con una cautividad romana de Pablo y mucho menos con el anuncio de una posible visita a Colosas al cabo de poco tiempo (Flm 22; cf. Rom 15,24 ss).

2) *Las cartas a los Filipenses.*—Como las diversas partes de la carta a los filipenses reflejan situaciones y estados de ánimo completamente diversos, es razonable aceptar la hipótesis de que se trata de una composición de diversas cartas (§ 7,4 d). La primera de éstas, *Flp 4,10-23,* es un escrito de agradecimiento enviado a Filipos que acusa recibo de un donativo pecuniario procedente de la ciudad (4,18 utiliza la fórmula de un recibo ordinario). La misiva pone de relieve la independencia y la autarquía de Pablo (4, 11-13), quien entiende este donativo no como el cumplimiento de una obligación, sino como un sacrificio de acción de gracias a Dios (4,18). Con ello la comunidad no sólo se sitúa en una relación mutua de dar y recibir respecto al apóstol, sino que también queda acogida dentro del cuidado y la protección de Dios (4,19).

La segunda carta, *Flp 1,1-3,1* (y quizá también 4,4-7) refleja totalmente la situación de la cautividad. En el proemio (1,3-26) trata Pablo detenidamente la cuestión de lo que significa este cautiverio y las perspectivas de su muerte inminente en relación con la comunidad, con el anuncio del evangelio y con él mismo. Respecto a la iglesia de Filipos, Pablo está convencido de que la participación en el evangelio y el lazo de amor que le une a ella garantiza su crecimiento ulterior en la ciencia espiritual y en el discernimiento (1,3-11). Por lo que atañe al evangelio, Pablo reconoce que su encarcelamiento ha dado alas a la proclamación de aquel; pero al mismo tiempo el Apóstol pone de relieve que tanto la iglesia como el evangelio son independientes de su suerte como misionero o de la relación con él mismo como persona (1,12-18). Lo que le vaya a ocurrir a Pablo es en último término indiferente, ya que Cristo será glorificado de la misma forma, a través de la vida o de la muerte; aunque para el Apóstol supondría una ganancia personal morir y estar con Cristo, eligiría a pesar de todo la vida y el servicio ulterior a la iglesia (1,19-26). Como Pablo en este pasaje cuenta para después de la muerte con una entrada inmediata en el «estar con Cristo» —no menciona para nada la parusía—, algunos estudiosos han pensado que este texto representa un avance de sus concepciones escatológicas respecto a 1 Cor 15,51 s. En realidad, sin embargo, lo que se dice en Flp 1,21 ss no se diferencia de ningún modo de lo que ponía de manifiesto la más antigua carta de Pablo (cf. 1 Tes 5,10). La parénesis de la carta que nos ocupa (Flp 1,27-2,18) también está estrechamente relacionada con los sufrimientos del Apóstol (cf. esp. 1,29 s; 2,17). Pero esta relación no supone una base de dependencia. Por el contrario, el mismo Pablo no es más que una víctima que se ofrece al servicio de la fe de la iglesia, mientras que la salva-

ción de la comunidad está ligada directamente a Dios y a Cristo.

En el punto central de la parénesis no se halla, pues, el ejemplo del Apóstol, sino la fundamentación de una nueva existencia a través de Cristo, que Pablo expone con una cita de un himno a Cristo (2,6-11). Este himno —que es una prueba importante de la recepción y modificación de una teología sapiencial mítica dentro del cristianismo— se dirige en la forma citada por Pablo contra una interpretación individualista de la salvación; anuncia el reinado cósmico de Cristo crucificado y exige de la comunidad una actitud básica que se corresponda con la humillación de Aquel, lo que requiere la concordia, la consideración mutua y la renuncia al propio prestigio. El final de la carta está dedicado a recomendaciones a Timoteo, que se desvivió en su día en el servicio a la comunidad como colaborador de Pablo en la misión de Filipos, y para Epafrodito, enviado al Apóstol desde esa ciudad, quien, debido a una larga enfermedad, no pudo regresar a Filipos hasta más tarde (2,19-30). Sorprende que precisamente esta carta, que se ocupa con tanta intensidad de la prisión de Pablo y de su muerte cercana, esté repleta de repetidas invitaciones a la alegría (1,4. 18. 25; 2,2. 17 s; 3,1; 4,4). El valor de la fe cristiana tiene que mostrarse, precisamente ante la perspectiva de la muerte, a través de la desbordante alegría escatológica de la comunidad.

Un tono completamente distinto es el que predomina en *Flp 3,2-4,3*. Pablo debió recibir entre tanto noticia del peligro que amenazaba a la comunidad por parte de otros misioneros que habían invadido la iglesia de Filipos. Lo que dentro de Flp 3,2-21 (quizá también en 4,1-3,8 s) se ha conservado del escrito redactado entonces por Pablo, responde al estilo literario del «testamento». Según el modelo judío (cf. los *Testamentos de los 12 Patriarcas*, § 5,3 c), este género consta de un relato biográfico previo, de una exhortación ética y de una enseñanza escatológica que presenta bendiciones y maldiciones (en este contexto aparece la advertencia contra los falsos profetas). Este género testamentario se emplea también más veces dentro de la literatura cristiana y de una manera clarísima en la deuteropaulina 2.ª carta a Timoteo (cf. § 12,2 g). Se discute si los adversarios de Flp 3 son misioneros judíos, judeocristianos o gnósticos. Se diferencian de los oponentes de Pablo en la 2.ª carta a los Corintios en que predican la observancia de la ley y exigen la circuncisión (cf. sobre todo Flp 3,3.5 s). En esto coinciden con los judaizantes de Galacia, pero se diferencian de ellos en que proclaman una perfección que se alcanza ya en el presente a través del cumplimiento de la ley, y en su

insistencia en que esta perfección garantiza la plena posesión de los bienes celestiales (cf. 3,12.15.19). Todo ello delata un sentimiento gnóstico de la salvación. En cualquier caso, las invectivas de 3,2.18 s no se pueden entender como ataques contra los libertinos, sino que se trata de una inversión retórica de las consignas perfeccionistas de los adversarios.

La introducción biográfica es un importante testimonio de cómo Pablo entendía su propia «conversión» (cf. § 9,1 b). Según el Apóstol, la perfección alabada por los contrarios es paralela a la que él mismo poseía en otros tiempos y que abandonó para alcanzar la justicia a través de la fe en Cristo. Dado que esta nueva existencia queda determinada por la pasión y muerte de Cristo, mientras que la resurrección pertenece estrictamente al futuro, la exhortación ética (3,12-16) no puede animar unas obras que pretendan alcanzar un ideal de perfección. La actuación moral debe más bien tomar en consideración que la existencia cristiana es un movimiento abierto siempre orientado hacia una meta escatológica. El cumplimiento escatológico no se puede alcanzar de ningún modo por la acción del individuo en el presente, y la perdición amenaza a aquellos que lo intentan (3,18 s). La meta hacia la que marchan los cristianos trasciende la existencia terrena y presupone su transformación (3,20 s). Pablo argumenta, pues, contra los apóstoles de la perfección de Filipos lo mismo que contra los entusiastas de Corinto (1 Cor 15). En ambos casos se las tiene que ver con adversarios gnósticos.

3) *Carta a Filemón.*—Aproximadamente en la misma época debió ser escrita la *carta a Filemón.* Es la única carta personal de Pablo que ha llegado hasta nosotros. Por eso no lleva en el encabezamiento el título de apóstol o «siervo», sino que Pablo se caracteriza a sí mismo como «preso de Cristo Jesús» (Flm 1) y no dirige su petición a Filemón como apóstol que puede exigir obediencia, sino como «prisionero y anciano» (Flm 9). Al destinatario, Filemón, hay que localizarlo probablemente en *Colosas,* pues tanto Onésimo, en favor del cual se escribió la carta, como Arquipo, mencionado también en Flm 2, pertenecen a la comunidad colosense (cf. Col 4,9.17). Como también se llama a Filemón colaborador y se saluda a la comunidad de su casa, se puede deducir que existía en Colosas una iglesia cristiana que quizá había sido fundada por Filemón a quien Pablo habría entonces convertido en Efeso. La carta presupone que Onésimo era un esclavo de Filemón, que había escapado (¿en relación con un robo? cf. Flm 18) en dirección a Efeso, poniéndose allí bajo la protección del prisionero Pablo, de quien con seguridad había oído hablar en casa de su amo. Onésimo había prestado al Apóstol preso servicios

útiles y Pablo le había tomado cariño, pero no podía mantenerle consigo tanto por razones jurídicas como prácticas. Por eso lo devolvió a su amo con unas letras.

Se ha discutido mucho si, en estas líneas, pedía Pablo realmente a Filemón la liberación de su esclavo huido. Hay que observar que Pablo en esta carta no hace en absoluto ninguna petición —su autoridad apostólica no se emplea expresamente para este caso—, sino que deja la decisión en manos de Filemón. Pero la recomendación de volver a acoger al esclavo escapado como hermano «tanto según la carne como en el Señor» difícilmente puede interpretarse de otro modo que como una recomendación de otorgar a Onésimo la libertad. «Hermano en el Señor» sería siempre Onésimo aun permaneciendo esclavo, mientras que «según la carne» debe referirse a su estado en este mundo (v. 16). En lugar de un mandato apostólico, Pablo le ofrece una garantía escrita demandable jurídicamente (Flm 18 s): en caso necesario él correrá con los gastos. Esto demuestra también que esta carta se escribió para conseguir la manumisión de Onésimo. Las líneas a Filemón se diferencian sorprendentemente de una carta de Plinio el Joven escrita en una situación muy semejante. En esa misiva Plinio apela a la magnanimidad de su amigo que debería estar dispuesto a perdonar al esclavo huido. La carta a Filemón, por el contrario, no habla en absoluto de perdón y evita conscientemente poner a Onésimo en una situación en la que en adelante estuviera ligado y obligado a agradecer la magnanimidad de su amo. Para Pablo el mandato del amor exige la libertad bajo la condición de garantías jurídicas y contractuales, que él mismo está totalmente dispuesto a prestar.

f) *La colecta y el último viaje a Corinto*

Para 9 3 f

D Georgi, *Die Geschichte der Kollekte des Paulus fur Jerusalen* (ThF 38), Hamburg-Bergstedt. Reich/Theologischer Verlag, 1965.

En el acuerdo convenido durante el concilio de los apóstoles, Pablo había prometido acordarse de los «pobres» de Jerusalén (Gál 2,10; cf. § 9,1 d). En la 1.ª carta a los Tesalonicenses y en la dirigida a los Gálatas no efectúa Pablo, sin embargo, ningún intento de llevar a cabo esta promesa por medio de una adecuada colecta. Habrá que suponer, por tanto, que el Apóstol dejó al principio este proyecto en segundo término. La tensa situación de Galacia no era, de todos modos, muy propicia para este tipo de empresas. En 1 Cor 16,1 ss se ve, no obstante, que Pablo volvió a activar seriamente el plan de una colecta para Jerusalén. Este

texto contiene instrucciones detalladas de cómo debían organizar los corintios la recogida del dinero, informa que Pablo tenía la intención de enviar a Jerusalén emisarios oficiales de la comunidad con la suma reunida, y señala también el progreso de una cuestación análoga en las comunidades gálatas. Se desprende inequívocamente de esto que eran varias las iglesias comprometidas en un plan semejante. Tito y otro hermano fueron enviados en seguida de Efeso a Corinto para continuar promoviendo la colecta en Grecia (2 Cor 12,18). Pero la controversia con aquellos «superapóstoles», que se habían introducido en Corinto, no sólo había interrumpido la colecta, sino que en el transcurso de esta polémica habían surgido reproches que ponían en tela de juicio la honradez de los fines de Pablo al promover la recogida del dinero (2 Cor 12,13-18). La prisión del Apóstol en Efeso y el temor de que pudiese ser condenado a muerte pusieron temporalmente fin a todos los planes de colectas.

Después de que Pablo fue liberado de la cárcel, al principio del año 55, su primera preocupación debió ser la reconciliación con la comunidad corintia. Pablo modificó probablemente su plan de última hora de ir directamente de Efeso a Corinto, para desde allí hacer una visita a Macedonia (2 Cor 1,15 s), precisamente por esta razón. Los datos de 2 Cor 1,23 ss muestran claramente las intenciones de Pablo: la catástrofe de la última visita a Corinto («la visita intermedia», cf. § 9,3 d) no debía repetirse. Por eso Pablo envió primeramente a Corinto otra vez a Tito, que no era ningún desconocido para la comunidad, y a cuya probada honradez había aludido el Apóstol ya en 2 Cor 12,18. Pablo mismo no intentó ir a Corinto hasta que Tito hubiera traído las noticias de la esperada reconciliación. Entre tanto Pablo marchó con Timoteo de Efeso a Tróade, ciudad de la que había partido cinco años antes en su primera visita a Macedonia. Al no encontrarse allí con Tito según esperaba, Pablo continuó viaje a Macedonia, a pesar del prometedor trabajo misional de Tróade, dirigiéndose al principio probablemente a Filipos (2 Cor 2,12). Allí encontró finalmente a Tito, a quien con tanta impaciencia esperaba, el cual le trajo de Corinto la noticia de que la comunidad estaba dispuesta para la reconciliación.

En esta situación Pablo escribió una carta a Corinto, la mayor parte de la cual se conserva en *2 Cor 1, 1-2, 13 y 7,5-16.* En ella se menciona a Timoteo como coautor, lo mismo que en la epístola más antigua que conservamos de Pablo (1 Tes 1,1; cf. Flp 1,1, Flm 1). Tito acompañó, pues, también al Apóstol en este último viaje (cf. también Rom 16,21). En el proemio habla Pablo en primer lugar, de manera general, de la tribulación padecida y del con-

suelo de Dios que había experimentado (2 Cor 1,3-7). Ambos temas se concretan luego en el cuerpo de la carta. Es característico que la experiencia de la tribulación no se concibe como un acontecimiento aislado que concierne sólo al destino personal del apóstol —la pena de muerte que le amenazaba durante la prisión de Efeso hubiera sido razón suficiente para hablar de una tribulación estrictamente personal (2 Cor 1,8-10)—, sino como un acontecimiento que afecta también de muchas maneras a la comunidad. Las preces de la iglesia han contribuido por ello a su salvación (1,11). Consecuentemente la comunidad corintia debe reconocer que las múltiples modificaciones del viaje no han nacido del carácter irresoluto del Apóstol, sino que su comportamiento hunde sus raíces más bien en la obligación invariable respecto al evangelio anunciado en Corinto (1,12-22). Aludiendo a la visita «intermedia» y a la carta escrita a continuación (2 Cor 10-13; cf. § 9,3 d), Pablo pone en claro que también el agravio experimentado en Corinto —continúa así el tema «tribulación»— afectaba a todos, no sólo a él. Por consiguiente la iglesia debe ayudar a reconciliar al causante del agravio, puesto que Pablo debió alterar sus planes de viaje para respetar a la comunidad y evitar ulteriores tribulaciones (1,23-2,11). Las aflicciones de Pablo no terminaban, pues, escapando al peligro de muerte ni con las nuevas posibilidades del trabajo misional (2,12 s; 7,5), sino solamente con la noticia de la reconciliación con la comunidad (7,6-16). Este último pasaje de la carta pone también de manifiesto que Tito no sólo ha merecido el agradecimiento del Apóstol, sino además el de la iglesia, pues consiguió resolver algo que Pablo no estaba en condiciones de realizar: transformar la tribulación en consuelo, en alegría y alivio para todos. El tenor de estas afirmaciones indica con toda claridad que la misión paulina no era de ningún modo la obra de un apóstol aislado, sino de la colaboración feliz de misioneros procedentes del judaísmo y del paganismo, quienes a pesar de grandes dificultades y de una peligrosa competencia habían conseguido que se consolidasen las nuevas comunidades recientemente fundadas, pudiendo sobrevivir así a nuevas tormentas.

Las dos cartas relativas a la colecta, enviadas por separado a Corinto y a las iglesias de Acaya (2 Cor 8 y 9), muestran que Pablo podía entonces llevar a término la gran obra de la cuestación en pro de Jerusalén con las comunidades que se habían vuelto a reconciliar con él. Estas breves cartas no sólo animan a dar generosamente, sino que al mismo tiempo indican el horizonte escatológico de esta acción de las diversas iglesias. Mediante sus donativos para Jerusalén no sólo apoyan a los pobres; sus dádivas

significan además participar en la alabanza de Dios, pues su gracia precisamente se experimenta con plenitud en la donación. En esta experiencia los cristianos convertidos del paganismo son los receptores principales de la manifestación escatológica de la justicia de Dios.

4. CORINTO - JERUSALÉN - ROMA

a) *La última estancia en Corinto; cartas a los Romanos y a los Efesios*

Para 9.4 a: Comentarios

C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (ICC, 2 vols.), Edinburgh: Clark, 1975-79;
E. Kasemann, *Commentary on Romans* Grand Rapids: Eerdmans, 1980
U. Wilckens, *La carta a los romanos,* Salamanca, Sígueme 1988.

Para 9.4 a: Estudios

F. C. Baur, *Uber Zweck und Veranlassung des Romerbriefes und der damit zusammenhangenden Verhaltnisse der romischen Gemeinde* Tubinger Zeitschrift fur Theologie (1836) 59-113;
R. Scroggs, *The Last Adam: Study in Pauline Anthropology,* Philadephia: Fortress, 1966;
Dom J. Dupont, *Le probleme de la structure littéraire de l'Épître aux Romains* RB 62 (1955) 365-97;
W. Schmithals, *Der Romerbrief als historisches Problem,* Gutersloh: Mohn, 1975;
H. M. Schenke, *Aporien im Romerbrief* ThLZ 92 (1967) 881-84;
Bornkamm, *Experience,* 47-111;
A. Descamps, *La structure de Rom 1-11,* en *Studiorum Paulinorum Congressus* (AnBib 17), Rome: Pontificio Instituto Biblico, 1963, 1, 3-14,
U. Luz, *Zum Aufbau von Rom 1-8* ThZ 25 (1969) 161-81;
R. Bultmann, *Romans 7 and the Anthropology of Paul,* en Id., *Existence and Faith,* 147-65;
W. G. Kummel, *Romer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament* (Th Bu 53), Munchen: Kaiser, 1974;
E. Kasemann, *Principles of the Interpretation of Romans 13,* en Id , *New Testament Questions,* 196-216;
R. J. Karris, *Rom 14 1-15 13 and the Occasion of Romans* CBQ 35 (1973) 155-78.

Para 9.4 a: El problema de Rom 16

T. W. Manson, *St Paul's Letter to the Romans-and Others* BJRL 31 (1949) 224-40;
J. J. MacDonald, *Was Romans xvi a Separate Letter?* NTS 16 (1969/70) 369-72;
W. H. Ollrog, *Die Abfassungsverhaltnisse von Rom 16,* en *Kirche Festschrift Bornkamm,* 221-44,
W. Schmithals, *The False Teachers of Romans 16 17-20,* en Id., *Paul and the Gnostics,* 216-38.

La estancia en Corinto durante el invierno del año 55/56 marca el final de la actividad misionera paulina en el ámbito del Mar Egeo. Durante esta época Pablo debió estar ocupado en la consolidación de las nuevas comunidades, en la preparación del viaje a Occidente y en la entrega de la colecta a Jerusalén.

De la primera actividad da testimonio *Rom 16,1-23* Es un fragmento epistolar que procede de esta época y que quizá fue enviado a Efeso con una copia de la carta a los Romanos (Rom 1-15). De esta manera se explica también por qué esta breve «carta efesia» vino a parar a las colecciones posteriores de las epístolas paulinas como parte de la carta a los Romanos. De la doxología anexa al final, y que con seguridad no procede de Pablo (Rom 16,25-27), se deduce además que la carta a los Romanos llegada hasta nosotros fue elaborada por otro editor. Una serie de manuscritos presentan esta doxología al final del capítulo 14 ó 15 de la carta, lo cual es una señal de que esta misiva circuló en otros tiempos en diversas versiones (la utilizada por Marción terminaba con Rom 14). Esta breve carta de Rom 16 proporciona una buena visión de la actividad de Pablo en el marco de la política eclesiástica El Apóstol no compuso ningún reglamento para uso de las comunidades, sino que dispuso una solución para los diversos problemas individuales dentro del contexto de un afianzamiento de las relaciones personales La primera parte de esta carta breve es el más antiguo escrito de recomendación que se conserva en favor de alguien que desempeñaba una función en la comunidad, a saber, una «misionera» o una «dirigente», Febe de Cencreas (Rom 16,1-2; la traducción habitual de sus títulos como «diaconisa» o «ayudante» no se pueden justificar desde el punto de vista linguístico). En la larga lista de saludos se menciona a una mujer entre los apóstoles (Junia, Rom 16,7, no se debe leer en su lugar el masculino «Junias» ya que este nombre no está atestiguado en ninguna parte) La mayoría de los nombrados no son simplemente miembros de la comunidad de Efeso, reconocidos y estimados personalmente por Pablo, sino asociados y colaboradores, esto se deduce porque el Apóstol alude muchas veces a sus funciones y actividades especiales. La aparición en esta lista de un número tan grande de mujeres demuestra de manera inequívoca su participación sin restricciones en los cargos comunitarios de las iglesias paulinas. La mención de iglesias domésticas y de grupos especiales (Rom 16,5.15) indica la existencia de varias «comunidades» dentro del conjunto de la iglesia de Efeso En el final de la carta aparece una breve advertencia contra los falsos maestros que recuerda la de Flp 3

La redacción de la carta a la iglesia de Roma, así como la intención de entregar personalmente la colecta a la comunidad de Jerusalén, indica que para Pablo había en juego algo más que la apertura de un nuevo territorio de misión en Occidente, una vez que había completado el trabajo en Oriente. Ambas cosas, tanto la carta a los Romanos como la colecta, tenían como meta la crea-

ción de una nueva relación entre el cristianismo procedente de la gentilidad y el judeocristianismo (y con ello también entre el cristianismo de los gentiles y el judaísmo). Ambas cosas también —carta y colecta— cuestionan la autoridad de la ley y la preeminencia escatológica de Jerusalén. Pablo insiste en la posición de igualdad de todos, que deben estar unidos no por la ley, la tradición o la organización, sino, por la asistencia mutua, por una parte, y por la promesa divina, por otra. La asistencia mutua se manifiesta en la colecta de los cristianos de la gentilidad en pro de Jerusalén, que es servicio y sacrificio de acción de gracias a Dios. La promesa es universal y no excluyente, pues cuenta con la inclusión de la totalidad de todos los gentiles y pueblos, pero también continúa como promesa válida para Israel. Todos estos pensamientos encuentran su expresión en la carta a los Romanos.

Esta epístola, a diferencia de la mayoría de las otras cartas de Pablo, no es ni una controversia polémica ni un tratado teológico teórico. Como mejor podemos caracterizarla es considerándola un escrito de recomendación del Apóstol en favor de sí mismo. Pero Pablo no se presenta en esta carta expresamente como investido de su autoridad apostólica (cf. Rom 1,1 con Gal 1,1), sino que su persona sólo aparece portadora del evangelio que reivindica una validez universal y obliga al mensajero a actuar como misionero en toda la tierra habitada. Por eso el tema de la carta es precisamente este evangelio y no la persona del Apóstol. Este tema se desarrolla en términos de un diálogo con el judaísmo y la ley. El hecho de que en Roma hubiera muchos judíos y judeocristianos sería una explicación demasiado superficial de este notable interés. La presentación fundamental del evangelio a los pueblos gentiles debía tratar por razones objetivas de esta libertad respecto a la ley, pues en esta norma veía Pablo la única alternativa a la libertad del evangelio no sólo para los judíos sino también para los gentiles. Enlazando con la tradición de la apologética judía (cf. § 5,3 e) Pablo otorga a la ley una significación universal, pero se ve forzado, al mismo tiempo, a discutir la cuestión de «Israel» y sus pretensiones especiales en relación con la ley y la promesa.

La epístola a los Romanos vuelve a reflejar enteramente las ideas que Pablo había madurado en sus anteriores controversias polémicas: en relación con la promesa de Abrahán, Rom 4, cf. Gál 3,16-18; para el tema de Adán y de Cristo, Rom 5,12 ss, cf. 1 Cor 15,45-49; para la problemática del bautismo, Rom 6, 1 ss, cf. 1 Cor 1,2 ss; 15,29; sobre los carismas, Rom 12, 1 ss, cf. 1 Cor 12, 1 ss; sobre la relación de los fuertes con los débiles, Rom 14-15, cf. 1 Cor 6-11; para la doctrina de la justificación en general,

cf. Flp 3 y la carta a los Gálatas. El estilo de la carta a los Romanos tiene, no obstante, poco de común con los otros escritos paulinos, puesto que su estructura general procede de la tradición apologética judía. El esquema apologético se puede ver con toda claridad en Rom 1,18-3,31, aunque modificado de manera sustancial. Este esquema tradicional concede a los gentiles únicamente un conocimiento parcial de Dios y de la ley, para recomendar a continuación la posibilidad del conocimiento perfecto de Dios y de la ley ofrecido por la revelación veterotestamentaria. Pablo, por el contrario, concede, ya al principio de su argumentación, tanto a los judíos como a los gentiles el conocimiento perfecto de Dios y de la ley. La ley natural a la que tienen acceso los paganos (Rom 2,12-16) se equipara así a la ley veterotestamentaria. Todo esto no pretende, por supuesto, la exaltación de la ley, sino demostrar la situación creada por ella: la ley crea la posibilidad de vanagloriarse en las realizaciones de cada uno, pero a la vez indica con claridad que todas las cosas han caído bajo el poder del pecado. De acuerdo con los intereses protrépticos de la apologética, a la presentación del propio mensaje (Rom 3,21 ss) debería seguir una exposición del recto obrar dentro del marco de ese mensaje para mostrar el mejor camino que puede conducir al aspirante hasta la meta. Pero Pablo, a través de su crítica a la ley, había puesto ya en tela de juicio el obrar como instrumento y guía para la consecución del fin. La meta, la justificación, no se puede alcanzar por medio de las obras humanas sino que está ya presente para todos a través de la obra y revelación de Dios. La fe es la realización de esta presencia, lo cual se manifiesta en el ejemplo de Abrahán (Rom 4). Los capítulos siguientes (Rom 5-8) exponen cómo la libertad respecto al pecado y a la muerte se halla presente como un don a través de la justificación. El que esta libertad esté marcada por la «reserva escatológica» —es decir, la vida de la resurrección no se puede anticipar y el elemento de la esperanza sigue siendo parte constitutiva de la fe— no supone una limitación de esa libertad ya conseguida, sino que la liga a la acción permanente del amor de Dios que apareció en Cristo (Rom 8, 31-39).

Si la presencia de la libertad otorgada por Dios como un don es una experiencia paradójica para el creyente (cf. sobre todo Rom 7,7-8.30), para el «Isarael según la carne» resulta totalmente ininteligible, porque en él ni la predicación ni la fe tienen efecto. Esto lleva a Pablo a un amplio tratamiento de la cuestión del pueblo judío (Rom 9-11). De este modo, el Apóstol es el primero en abordar este problema como tema tópico de la apologética cristiana. Pero, al contrario de la apologética posterior, Pa-

blo no presenta ni un sólo argumento dirigido a la conversión de Israel, sino que, por el contrario, realza el concepto de elección. No puede ponerse en tela de juicio la vigencia universal de la promesa, ni siquiera en razón de la experiencia de que la acción reveladora de Dios a través del evangelio fracasara en Israel. La promesa sigue siendo en todo caso válida, e Israel no puede ser descalificado, porque la promesa fue decidida por la voluntad de Dios. Por otra parte, Pablo no piensa ni en sueños eliminar por consideración a los judíos el kerigma de la justificación por la sola fe, ya que eso sería desbaratar la obra salvífica de Dios en Cristo y volver a poner en su lugar ese perverso ciclo de la justicia del hombre y la ley. En esto no hay diferencia entre judíos y paganos (Rom 10, 1-12).

La parte final de la carta (Rom 12,1-15,13), no es una instrucción ética en el sentido de una admonición protréptica y apologética, sino unas variaciones en torno al tema de la entrega de sí mismo. El obrar ético no tiene como meta la propia perfección moral, sino el bien del prójimo y la edificación de la comunidad. Por eso se requiere una estimación «razonable» (no ideológica, ni carismática) de las propias capacidades con vistas al servicio del prójimo. Esto incluye el rechazo de toda vindicación (no existe una «causa de Dios» por la que luchar), el repudio de la resistencia política (en el caso de que Rom 13, 1-17 sea efectivamente paulino y no un tema de la parénesis judeohelenística interpolado posteriormente), y la renuncia a la realización del ideal de la propia perfección, pues en la fe de la comunidad tiene la preferencia la edificación de los débiles. Finalmente, en el último capítulo (15,14-32) vuelve Pablo al motivo de su carta: su plan de ir a Roma para desde allí continuar viaje a España. A través de toda la carta debía de quedar claro a la comunidad romana que no se trataba de un deseo personal del apóstol, pues en ese caso no se requeriría un escrito personal de recomendación. La carta debía escribirse para que también los cristianos de Roma participasen en el acontecimiento universal del progreso del evangelio, que abarcaba desde la entrega a Jerusalén de la colecta hasta la misión en el lejano Occidente (ambos temas se mencionan en el texto formando expresamente una unidad).

b) *Viaje a Jerusalén y destino de la colecta*

Para 9 4 b
H J. Cadbury, *Roman Law and the Trial of Paul*, en Foakes Jackson y Lake, *Beginnings*, 5, 297-338.

Al final de la carta a los Romanos, Pablo anuncia su inminente llegada a Roma (Rom 15,22-24), pero interrumpe este

anuncio para comunicar que primeramente irá a Jerusalén por razón de la colecta en favor de los santos, y una vez allí irá a España pasando por Roma (Rom 15,25-28). Debieron mover a Pablo circunstancias especiales para dirigir él mismo la entrega de la colecta, pues en 1 Cor 16,3-4 había indicado que debían entregar la cuestación unos delegados elegidos por las comunidades y acreditados por él con cartas, y que sólo en caso necesario les acompañaría él mismo. Pero Pablo pensó en aquel momento que era preferible ir él en persona y presentó como motivo de su decisión la hostilidad de los incrédulos de Judea: esta animadversión podía poner en peligro la buena acogida de la colecta por parte de la comunidad cristiana de Jerusalén (Rom 15,31).

Esta es la última noticia que se nos ha conservado en las cartas paulinas sobre la vida y la actividad de Pablo. A partir de aquí sólo tenemos a nuestra disposición para seguir el curso de los acontecimientos a los Hechos de los apóstoles, que en ocasiones utiliza en verdad como fuente un material digno de crédito, pero que en conjunto remodela los acontecimientos de acuerdo con las tendencias particulares lucanas, y que únicamente menciona la colecta en una observación marginal (Hech 24,17). Pero lo que no se puede dudar es que la travesía descrita en Hech 20-21 es efectivamente el viaje para la entrega de la colecta. De acuerdo con el relato lucano, Pablo no tomó la ruta marítima directa desde Corinto al Mediterráneo oriental debido a que unos judíos, que viajaban también en el barco donde había reservado pasaje Pablo, habían planeado un atentado contra su vida. Por este motivo el Apóstol marchó primeramente a Macedonia por vía terrestre (Hech 20,3), acompañado por los delegados de las comunidades que habían tomado parte en la colecta (Hech 20,4 da una lista parcial de estos comisionados). La entrega de la colecta a través de una delegación de este calibre cuyos gastos de viaje debían pagarse también, demuestra no sólo la importancia que Pablo concedía a la cuestión, sino además que debía tratarse de una suma de dinero muy considerable. Las estaciones de la travesía desde Macedonia: Filipos, Tróade (Hech 20,6), Asos, Mitilene, Quíos, Samos, Mileto (Hech 20,14-15), Cos, Rodas, Pátara, y bordeando Chipre hasta Tiro en Siria (Hech 21, 1-3), Tolemaida y finalmente Cesarea (Hech 21, 7-8), se mencionan de acuerdo con uno de los itinerarios fácilmente accesibles en aquel tiempo, pero pueden responder perfectamente al viaje real.

Mientras que los relatos insertos en este itinerario pertenecen al ámbito de la leyenda, a partir de Hech 21,15 Lucas parece seguir la narración de una fuente fidedigna. Cuando Pablo llega a Jerusalén, era Santiago, el hermano de Jesús, el dirigente respon-

sable de la comunidad (Pedro hacía tiempo que había marchado de la ciudad y nada se dice de Juan). La comunidad judeocristiana de Jerusalén aparece descrita como fiel observante de la ley mientras que Pablo tenía fama de haber seducido a los judíos que vivían en la diáspora, para apartarlos de la circuncisión y de las costumbres tradicionales. Debido a estos divulgadísimos rumores, Santiago convence a Pablo para que haga una demostración de su fidelidad a la ley: cuatro hombres habían hecho el voto de nazareato y él debía redimirlos corriendo con los gastos que iban unidos al rescate y a los sacrificios prescritos. Con esta acción pondría fin a todas las habladurías, es decir, mediante la exhibición de una obra piadosa y respetuosa con la ley. Se ha sospechado con razón que este relato refleja las dificultades que originaba para la iglesia judeocristiana de Jerusalén, observante de la ley, la aceptación de una colecta que procedía de comunidades cristianas de la gentilidad. Pablo ya había esperado dificultades, como lo demuestra Rom 15,31. El Apóstol debía saber que la oferta de un subsidio pecuniario nada despreciable por parte de los cristianos de la gentilidad tenía que suponer para la comunidad jerosolimitana una carga apenas soportable en relación con el resto de los judíos de la ciudad. Pablo, sin embargo, había insistido en que se realizara la colecta y había dedicado a ella durante su actividad misionera mucho tiempo y energía, decidiéndose incluso él mismo a entregarla personalmente, a pesar de que tenía un gran interés en iniciar lo antes posible su viaje a Occidente.

Todo esto demuestra la gran importancia que el Apóstol atribuía a esta demostración de unidad eclesial. Al mismo tiempo constituye la prueba más palmaria de que Pablo no tenía el menor interés en establecer esa unidad de las comunidades cristianas a base de doctrinas y concepciones unitarias. Para él la unidad se actualizaba, más que nada, en la solicitud del amor y en la prestación de ayuda. Pero precisamente el deseo de testimoniar este concepto de unidad eclesial ocasionó dificultades no sólo a los judeocristianos de Jerusalén, sino que había de determinar igualmente el destino de Pablo. Con motivo de la purificación en el templo, exigida para el rescate de los nazareos —la comunidad de Jerusalén sólo estaba dispuesta a aceptar la colecta con esta condición—, Pablo tuvo que asistir varias veces a ceremonias rituales en el templo. Entonces fue reconocido y acusado sin razón (?) de haber introducido en el santuario a alguien que no era judío, siendo apresado por la guardia romana que apareció para disolver el tumulto que se originó por este motivo. La fidelidad consecuente a una de las más importantes metas de la misión paulina, como era la demostración práctica de la universalidad del

evangelio y de la unidad fundamental de la Iglesia compuesta de judíos y gentiles, dio lugar así a este último encarcelamiento de Pablo que fue sellado con su martirio.

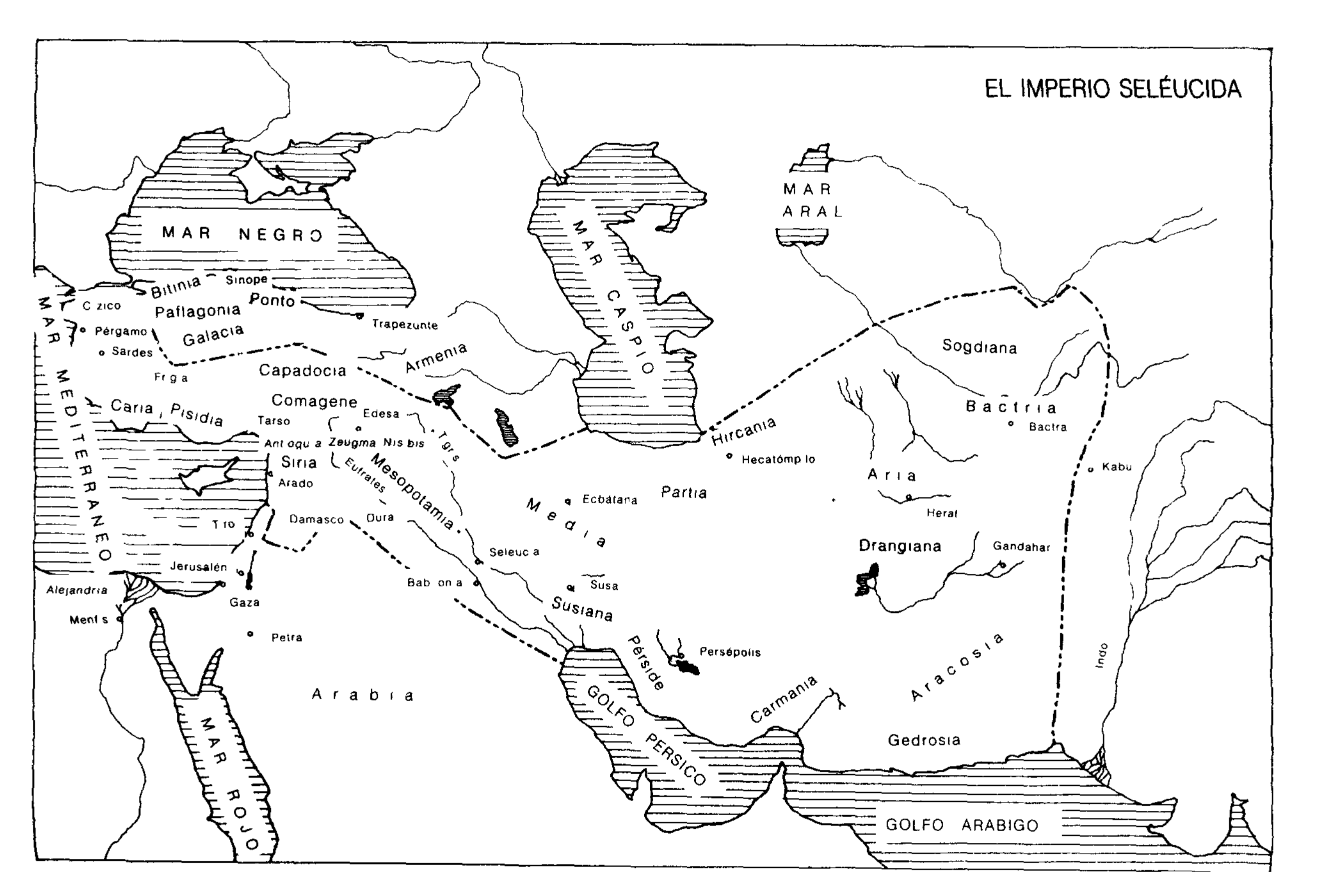
c) *Proceso de Pablo y viaje a Roma*

Para 9.4 c
Haenchen, *Acts*, 559-732

Aunque los Hechos de los apóstoles (22-28) dedican en total 7 capítulos al proceso y viaje a Roma de Pablo, son escasas las noticias históricamente fidedignas relativas a estos últimos años de Pablo. El discurso del Apóstol ante el pueblo después de su detención (Hech 22, 1-21), su presentación ante el sanedrín (22,30-23,11), el proceso ante Félix, Agripa II y Festo en Cesarea con varios discursos largos de Pablo (24-26), así como los pormenores del viaje a Roma con el naufragio descrito minuciosamente (27, 1-28,16), son productos de la habilidad literaria novelística y apologética de Lucas. La primera persona del plural del relato utilizado en Hech 27-28 no se puede entender como el «nosotros» de un testigo presencial, sino que corresponde totalmente al estilo, empleado también en otras partes, de las descripciones novelescas y legendarias (cf. § 12, 3 a). Como noticias fidedignas sólo quedan pues el traslado de Pablo a Cesarea (Hech 23,31-35), sus dos años de prisión en esa ciudad hasta el cambio de procurador (Hech 24,27), la apelación al César y la resolución de trasladarlo a Roma (Hech 25,11-12; cf. 26,32). Pablo, quien primeramente se hallaba sólo en prisión preventiva, fue conducido al tribunal de Cesarea ante el procurador Félix —que por lo demás no tenía buena reputación (cf. Josefo, *Ant.* 20, 137-181; *Bell.* 2,247-270)— el cual dilató la pronunciación de la sentencia. Cuando Félix fue sustituido por el enérgico Festo (cf. Josefo, *Ant.* 20,182; *Bell.* 2,27 1-272), el procurador recién nombrado dio curso a la apelación. La fecha del cambio del magistrado Félix por Festo no puede precisarse con seguridad, pero lo mejor es fijarla en el año 58.

Los Hechos de los apóstoles no dicen absolutamente nada sobre el fin de Pablo. Lo último que sabemos es que el Apóstol pudo actuar en Roma —evidentemente sometido a una prisión mitigada— todavía durante dos años (Hech 28, 30-31). La siguiente información nos viene de la 1.ª carta de Clemente (escrita en Roma en el 96 d. C.; cf. § 12,2 e): «... Pablo se hizo acreedor al premio de la paciencia, por siete veces llevó cadenas, fue expulsado, apedreado, fue heraldo (de Cristo) en Oriente y Occidente, y obtuvo la gloria auténtica de la fe; después que hubo señalado al

mundo entero la justicia, de haber ido hasta los confines de Occidente, y dado testimonio ante los poderosos, fue liberado de este mundo y marchó al lugar sagrado, dejándonos el máximo dechado de paciencia» (1 Clem 5,5-7). El texto da por supuesto, naturalmente, el martirio de Pablo, pero en este panegírico no se menciona con precisión ni el lugar ni la fecha de su muerte. Se puede de todos modos aceptar que Pablo sufrió el martirio en Roma (este extremo se afirma expresamente en leyendas posteriores sobre Pablo; cf. el texto paralelo del martirio de Pedro en 1 Clem 5,4), en cuyo caso sería improbable la otra información de la 1.ª carta de Clemente, a saber, que Pablo había llegado hasta los confines de Occidente. Como este hecho no es confirmado por ningún otro testimonio, es muy problemático que Pablo fuese vuelto a dejar en libertad en Roma antes de su martirio y pudiera todavía llevar a cabo su primitivo plan de fundar una misión en España (Rom 15,28). En ninguna parte se encuentran huellas de una actividad de Pablo en Occidente. Las comunidades cristianas que en los decenios siguientes afirmaban haber sido fundadas por Pablo se hallaban en Oriente, especialmente en Asia Menor y en Grecia.


EL IMPERIO SELÉUCIDA
MAR NEGRO
MAR CASPIO
MAR ARAL
MAR MEDITERRANEO
MAR ROJO
GOLFO PERSICO
GOLFO ARABIGO
Bitinia
Sinope
Ponto
Paflagonia
Galacia
Pérgamo
Sardes
Trapezunte
Armenia
Capadocia
Comagene
Caria
Pisidia
Tarso
Edesa
Zeugma
Siria
Arado
Eufrates
Mesopotamia
Damasco
Dura
Jerusalén
Alejandria
Gaza
Petra
Arabia
Seleuc a
Media
Ecbátana
Partia
Hircania
Hecatómp lo
Susa
Susiana
Pérside
Persépolis
Carmania
Gedrosia
Aracosia
Drangiana
Gandahar
Herat
Aria
Sogdiana
Bactria
Bactra
Kabu
Indo

§ 10
PALESTINA

Para § 10-12

R. Bultmann, *Primitive Christianity in Its Contemporary Setting*, New York: Meridian, 1956;

H. Conzelmann, *History of Primitive Christianity*, Nashville: Abingdon, 1973;

H. Lietzmann, *The Beginnings of the Christian Church*, New York: Scribner's, 1937, 171-397.

C. Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, Tubingen: Mohr/Siebeck, 1902. Un clásico;

J. Weiss, *Earliest Christianity. A History of the Period A D 30-150*, New York: Harper, 1959. Obra clásica;

W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphia: Fortress, 1971. Obra base para muchos trabajos posteriores;

Robinson y Koester, *Trajectories*;

A. Ehrhardt, *Christianity before the Apostles' Creed*, en Id., *The Framework of the New Testament Stories*, Cambridge, MA: Harvard University, 1965, 151-99;

J. D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament*, Philadelphia: Westminster, 1977;

Conzelmann, *Outline*, 287-317.

1. La tradición del mensaje de Jesús

a) *Interpretación escatológica*

Para 10.1 a (1)

J. M. Robinson, *LOGOI SOPHON. On the Gattung of Q*, en Id., y Koester, *Trajectories*, 71-113;

R. A. Edwards, *A Theology of Q: Eschatology, Prophecy and Wisdom*, Philadelphia: Fortress 1976;

D. Luhrmann, *Die redaktion der Logienquelle* (WMANT 33), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969;

S. Schulz, *Q-Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zurich: Theologischer Verlag, 1972;

D. L. Dungan, *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul. The Use of the Synoptic Tradition in the Regulation of Early Church Life*, Philadelphia: Fortress, 1971;

H. E. Todt, *Der Menschensohn in der synoptischen Uberlieferung*, Gutersloh: Mohn, 1958;

R. D. Worden, *Redaction Criticism of Q: A Survey*, JBL 94 (1975) 532-46.

Para 10 1 a (2)
L. Hartmann, *Prophecy Interpreted The Formation of Some Jewish Apocalyptic Texts and the Eschatological Discourse Mark 13 Par* (ConB NT Series 1), Lund: Gleerup, 1966.
Para 10 1 a (3)
W Marxsen, *El evangelista Marcos*, Salamanca, Sígueme, 1981.

Ya hemos hecho antes alusión a la orientación escatológica de las comunidades más primitivas de Palestina (cf. § 8,3 a-d), visible de una doble manera en la tradición y en la configuración ulterior del mensaje de Jesús. Por una parte, las primitivas palabras de Jesús fueron modificadas e interpretadas de tal modo que hablaran más claramente de Jesús como del futuro salvador y el redendor esperado. Por otra, el anuncio profético de Jesús encontró su continuación en la actividad de los profetas cristianos, quienes en nombre del Señor y con su autoridad formularon revelaciones sobre el presente y futuro. En ambos casos este ulterior desarrollo de la tradición de las palabras de Jesús estaba orientado a la organización de las comunidades cristianas, que de esta forma se consolidaban como una secta escatológica. En la tradición sinóptica se encuentran en gran abundancia testimonios de esta evolución. Salvo Jerusalén y Antioquía (cf. 8,3 a y c), no se pueden localizar con exactitud las comunidades que seguían esta tradición, aunque de todos modos habría que buscarlas en el ámbito siriopalestino. Este hecho se deduce no sólo de que esta tradición delata una afinidad directa con el judaísmo y con un ambiente de controversias respecto a círculos judíos, sino también de que una gran parte de estas palabras fueron formuladas, recogidas y transcritas primeramente en arameo. En los fragmentos de los evangelios sinópticos, que proceden de esta tradición escatológica, se encuentran claramente huellas de una traducción del arameo, o formulaciones que denotan a un autor de lengua materna y ambiente arameos.

1) *La «fuente sinóptica de los dichos»*.—El testimonio principal de la teología escatológica es la «fuente sinóptica de los dichos» o «Q» (cf. § 7,3 b). Naturalmente existieron estratos anteriores de «Q», tales como colecciones ocasionales de palabras de Jesús con una finalidad catequética, polémica y homilética. Pero en su redacción definitiva la «fuente de los dichos» trataba de ser un manual eclesiástico que pretendía ligar a las comunidades correspondientes a una esperanza escatológica muy concreta y a una conducta acorde con ella. En el primer plano de esta tendencia se hallaba la esperanza en la venida de Jesús como Hijo del hombre celestial (Lc 17, 22-37). Esta esperanza, que al parecer faltaba en los estratos más antiguos de la tradición sinóptica de las palabras

de Jesús, procede de las concepciones apocalípticas judías (cf. Dan 7,13-14). En «Q» se ha convertido ya en un concepto cristológico clave que hacía posible interpretar a Jesús como el redentor futuro Por el contrario, pasa a segundo término la esperanza más antigua de la venida del Reino de Dios. La perspectiva de la venida de Jesús como el Hijo del hombre que llega sobre las nubes del cielo determina en la fuente «Q» el comportamiento de los miembros de la comunidad. La parusía del Hijo del hombre no se puede calcular de antemano, y no guarda relación con los acontecimientos y las experiencias del mundo. Por esta razón se hace un llamamiento a los discípulos a estar permanentemente en vigilancia (Lc 12,35-46). El seguimiento de Jesús significa renunciar al mundo y a sus lazos sociales (Mt 10,37-38 par; 8,19-22 par). Los pasajes sinópticos procedentes de «Q» relativos a los discursos sobre el envío de los discípulos como misioneros (Mt 9,35-10, 16, Lc 10, 1-16) exigen de ellos la renuncia a su casa y a todas sus posesiones.

La exigencia del amor a los enemigos y de la no violencia es lo que diferencia a la comunidad cristiana del mundo, y también de aquellos movimientos apocalípticos que quisieron traer a la fuerza la consumación de la esperanza mesiánica. Ante la tentación de una guerra mesiánica contra la soberanía romana, a la que otras sectas judías como la de los esenios y fariseos no supieron resistir, las comunidades en las que se formó la «fuente sinóptica de los dichos» habían tomado una decisión política que no dejó de tener importancia en la esfera cultural palestina para el desligamiento del cristianismo respecto al judaísmo. La aceptación de la antigua polémica judía contra los dirigentes del pueblo como asesinos de los profetas (Lc 11, 49-51 par) y contra Jerusalén (Mt 23, 37-39) es típica de la postura de la «fuente de los dichos» respecto al judaísmo (cf. la bienaventuranza de aquellos que son odiados por causa del Hijo del hombre: Lc 6, 22-23). A pesar de esta polémica, sin embargo, «Q» no cortó, en modo alguno, la unión con la tradición judía, si bien la cuestión de la ley no parece haber tenido ninguna importancia. El material de «Q» presenta también referencias a ejemplos del Antiguo Testamento (p. ej , Lc 17, 26-30), así como algunas citas bíblicas (cf. la historia de las tentaciones de Jesús de Mt 4, 1-11). «Q» acepta explícitamente la relación de Juan el Baustista con Jesús como precursor de éste (Mt 11, 2-19 par: tal unión fue realizada por primera vez en esta forma por la «fuente de los dichos»).

2) *El apocalipsis sinóptico* —Otro testimonio más de la evolución de las palabras proféticas de Jesús dentro del cristianismo de Palestina es el llamado «*apocalipsis sinóptico*» de Mc 13, que desde el

punto de vista temporal debe situarse más cerca de los acontecimientos de la guerra judía que la «fuente de los dichos». Al igual que en «Q» domina también en este texto la esperanza en el Hijo de Dios que ha de venir (Mc 13, 26), con palabras que reflejan claramente a Dan 7, 13-14 (cf. también la alusión a Dan 9, 27; 12, 11 en Mc 13,14). El apocalipsis rechaza resueltamente la unión de la esperanza escatológica con los acontecimientos históricos contemporáneos (Mc 13, 7-8). La comunidad que ha producido este documento se ve asediada por falsos profetas (Mc 13, 21-23) y perseguida por las autoridades judías (Mc 13,9).

3) *Colección de parábolas.*—Es sorprendente que en la fuente de los dichos y en las palabras proféticas conservadas en Mc 13 falten reflexiones sobre la cruz y la resurrección de Jesús dentro de esta espera escatológica del Hijo del hombre (no existe ningún indicio de que «Q» haya contenido alguna vez un relato de la pasión). Lo mismo cabe decir de un tercer conjunto de palabras de Jesús que procede del ámbito lingüístico arameo, a saber, la *colección de parábolas* de Jesús recogida en Mc 4. Esta colección no puede proceder de los mismos círculos de la «fuente de los dichos», pues Jesús no es en ella el Hijo del hombre que ha de venir, sino el mensajero del Reino de Dios. El misterio del Reino de Dios no se refiere a la persona de Jesús, sino que consiste en la espera paciente en la actuación escatológica de Dios, quien establecerá en definitiva su reino de una manera maravillosa, sin intervención humana. Llama la atención que el conocimiento de esta actuación de Dios se designe como «misterio» al que sólo tienen acceso los discípulos. Esto permite concluir que los cristianos portadores de esta tradición se consideraban como una secta que esperaba, de espaldas al mundo, el cumplimiento de la promesa. La interpretación alegórica añadida por esos círculos a la parábola del sembrador (Mc 4, 13-20) resalta consecuentemente de manera explícita que todo lo que ocurre fuera de la comunidad de los fieles carece de importancia para el futuro. Por este motivo, la actitud religiosa de estos cristianos es comparable a la de aquellos discípulos de Jesús que produjeron la fuente «Q» y el cap. 13 de Marcos; son, por tanto, también representantes de la teología de una secta escatológica.

b) *Jesús como maestro de sabiduría*

Para 10.1 b: Textos

A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, Yassah 'Abd Al Masih, *The Gospel According to Thomas*, Leiden: Brill, 1959;

H. Koester y T. O. Lambdin, *The Gospel of Thomas (II, 2)*, en *NagHamLibEngl*, 117-30;

R. McL. Wilson, *The Gospel of Thomas* NTApo 1, 511-22,

J. A. Fitzmyer, *The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel According to Thomas* TS 20 (1959) 505-60;
K. Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Stuttgart· Wurttembergische Bibelanstalt, [9]1976, 517-30;
Cameron (ed.), *The Gospel of Thomas*, en *The Other Gospel*, 23-37;
Cartlidge y Dungan, *Documents*, 25-35;
J. Karavidopoulos, *TO GNOSTIKON KATA THÔMAN EVANGELION*, (Tesalónica, 1967). Traducc. del texto copto al griego.
Para 10.1 b (1): Estudios
R. McL. Wilson, *Studies in the Gospel of Thomas*, London: Mowbray, 1960;
E. Haenchen, *Die Botschaft des Thomasevangeliums* (Theologische Bibliothek Topelmann 6), Berlin: Topelmann, 1961;
B. Gartner, *The Theology of the Gospel According to Thomas*, New York: Harper, 1961;
H. Koester, *One Jesus and Four Primitive Gospels*, en Robinson and Koester, *Trajectories*, 158-204;
O. Cullmann, *Das Thomasevangelium und die Frage nach dem Alter der in ihm enthaltenen Traditionen*, en Id., *Vortrage*, 1925-1962, 566-88;
P. Vielhauer, *ANAPAUSIS Zum gnostischen Hintergrund des Thomasevangeliums*, en Id., *Aufsatze zum Neuen Testament* (ThBu 31), Munchen: Kaiser, 1965, 215-34.
Para 10.1 b (2): Textos
H. Koester, E. H. Pagels, y H. W. Attridge, *The Dialogue of the Savior (III, 5)*, en *NagHamLibEngl*, 229-38;
Cameron (ed.), *The Dialogue of the Savior*, en *The Other Gospels*, 38-48;
S. Emmel, *A Fragment of Nag Hammadi Codex III in the Beinecke Library Yale Inv. 1784* Bulletin of the American Society of Papyrologists 17 (1980) 53-60.

1) *El Evangelio de Tomás*.—Del territorio siriopalestino procede, asimismo, una tradición interpretativa de las palabras de Jesús que se desligó de la esperanza escatológica orientada hacia el futuro. Esta tradición se caracteriza por contener aquellos dichos en los que Jesús aparece como maestro de la sabiduría celestial, y que promete la salvación a aquellos que están en condiciones y dispuestos a escuchar y a entender sus palabras. Algunas máximas de esta clase se encuentran también dentro de la tradición de la «fuente de los dichos» (Mt 11,25-30 par; cf. Lc 11,49-51, etc.), aunque se hallan en un segundo plano ante la esperanza en el Hijo del hombre que predomina en esta fuente. Hasta que no tuvieron lugar los descubrimientos de Nag Hammadi no se pudo captar con más claridad esta interpretación de las palabras de Jesús en términos de sabiduría revelada, que se remonta al parecer a la época primitiva. El *Evangelio de Tomás*, por ejemplo, conservado en una traducción copta completa (NHC II, 2) y del que hasta ahora sólo se conocían algunos fragmentos griegos procedentes de los descubrimientos de Oxirrinco en Egipto, surgió probablemente en Palestina o en Siria en el s. I d. C. En favor de esta fecha y localización habla el que en este evangelio apenas se encuentren huellas de una influencia de los evangelios canónicos y el que la

tradición del apóstol Tomás pertenece al ámbito sirio (cf. los *Hechos de Tomás,* que proceden también de Siria).

A diferencia de otros escritos de Nag Hammadi, en el Evangelio de Tomás no hay señales del kerigma de la muerte en cruz de Jesús y de su resurrección. En esto se parece este evangelio a la «fuente de los dichos». Sin embargo, en el empleo de los títulos cristológicos es todavía más sobrio que «Q», pues falta incluso el título de Hijo del hombre tan frecuente en aquélla. Pero mientras que respecto a «Q» no existe ningún testimonio directo de una paternidad apostólica (cf. § 10,2 c en lo referente a Mateo), el Evangelio de Tomás designa a Judas Dídimo Tomás como apóstol a quien fueron dirigidas las palabras de Jesús en él transcritas. Judas es sin duda el nombre original de ese apóstol; «Tomás» la transcripción griega. En la tradición canónica no tiene precedentes esta unión de nombres, que sí es frecuente en el ámbito sirio (también se encuentra en los Hechos de Tomás y en la traducción siria del Evangelio de Juan, Jn 14,22). La oposición entre Tomás y Santiago, el hermano del Señor, que se manifiesta en los dichos 12 y 13 del Ev. de Tomás hace suponer que el autor de este escrito pertenecía al círculo de los que querían consolidar el prestigio de la tradición de Tomás frente a la autoridad de Santiago, aun reconociendo totalmente la importancia de esta última en materias eclesiásticas. Parece que en ello se refleja más bien la situación de la política eclesial de Palestina del s. I, y no una controversia de época más tardía.

El Evangelio de Tomás es una colección de máximas sapienciales y proféticas de Jesús, agrupadas a la manera característica de los libros sapienciales: los dichos se colocan seguidos sin hilación alguna, y sólo raramente llevan como introducción una pregunta de los discípulos. Las sentencias sapienciales suelen estar formuladas como verdades de tipo general (p. ej. dichos 31-35, 47, 67, 94). Aparecen con insistencia las amonestaciones a conocerse a sí mismo (sentencias 2, 19, 49, 50, 76, 111). Las parábolas, muchas de las cuales tienen paralelos en los evangelios sinópticos, expresan la importancia del descubrimiento por el lector de su propio destino religioso (cf., por ejemplo, la sentencia 8 con Mt 13, 47-48). En los dichos proféticos predomina el anuncio de la presencia del señorío del Padre en la persona del Hijo y en el creyente (cf. *logia* 3,18, 22, 51, 111). Faltan sentencias escatológicas sobre los acontecimientos futuros, y las máximas de Jesús formuladas en primera persona jamás hablan de su papel futuro, como redentor, sino únicamente de la presencia de la salvación en él y en sus palabras, pronunciadas a sus discípulos con la voz de la Sabiduría celestial (dichos 23, 28, 90).

A diferencia de la «fuente sinóptica de los dichos», el Ev. de Tomás propone una interpretación de las palabras de Jesús que no tiene rasgos escatológicos, sino que anuncia la presencia de la Sabiduría divina en cuanto verdad que afecta al propio destino del hombre El mensaje del Evangelio de Tomás es fundamentalmente esotérico y se dirige a un grupo limitado de elegidos. Típico de esta orientación es la frase «el que tenga oídos para oír, que oiga!», que se suele añadir a las parábolas (8, 21, 63, 65, 96; cf. la misma frase al final de la parábola del sembrador Mc 4,9). Los dichos con un contenido original escatológico se interpretan de tal manera que señalan la presencia de la revelación en el conocimiento de uno mismo (3 a, 113) y en la persona de Jesús (91). El cambio escatológico no significa otra cosa que la comprensión de la divinidad del yo (10, 16, 82). Las máximas sapienciales que en otros tiempos describían la experiencia humana de tipo general e invitaban a comportarse razonablemente se convierten ahora en portadoras del mismo mensaje interiorizado (6 a, 26, 32-35, 39 b, 45, 47, 62 b, 82, 86, 93, 95, 103). El Ev. de Tomás predica la renuncia al mundo igual que «la fuente de los dichos» (21 c, 56), pero también la liberación del alma respecto al cuerpo (29, 87, 112). Es probable que en la tradición utilizada por el autor del Evangelio de Tomás se contuviera ya esta interpretación de las palabras de Jesús, aunque la teología del autor se expresa con mayor claridad en estos últimos pensamientos. A las sentencias tradicionales el autor añade con frecuencia frases como «y los dos serán una misma cosa», «no gustarán de la muerte» y «encontrarán el descanso» (4, 18, 19, 86; cf 22, 30, 106). En estas ideas místico-espirituales el autor va más allá de las amonestaciones tradicionales de conocerse a sí mismo propias de la teología sapiencial. Los elegidos y los «separados» conocen su origen y son conscientes de su destino: vienen del Reino del Padre y vuelven a él, en donde encontrarán la paz (49,50). Esta idea se corresponde con el lema que el autor ha puesto al comienzo del evangelio («el que encuentre el significado de estas palabras no gustará de la muerte»: dicho 1), y se radicaliza todavía más en las máximas ascéticas que rechazan el cuerpo y el mundo (37, 42, 56, 60, 70, 111). Ser un «separado» significa participar en la unidad de todos los que son una misma cosa en su origen divino (16, 23). Sólo este «separado» entrará en la cámara nupcial (75). Su modelo es Jesús, que «procede del no Dividido» (61), en cuya experiencia como revelador se manifiesta la existencia del ser humano como extranjera respecto al mundo presente (28), y en la cual se hace realidad ya el descanso y el mundo nuevo (51). Aunque en este contexto se observa a veces con claridad que se han inventado nuevas palabras de Jesús, la

mayor parte de los dichos tradicionales encajan, sin más, en la teología del autor, y se conservan muchas veces en una forma más antigua que la de sus paralelos en los evangelios sinópticos. Esto se observa especialmente en las parábolas, aunque también en los dichos que rechazaban las pretensiones de la piedad judía tradicional (6, 14, 27, 104) y critica a los fariseos en su calidad de responsables de esta piedad (39, 102). Algunos pocos dichos del Evangelio de Tomás delatan la influencia de especulaciones en torno a la historia bíblica de la creación (la redención como redescubrimiento de los arquetipos celestes, superiores al Adán terreno: 83-85). Estos dichos dan la impresión de ser como interpolaciones posteriores dentro de la ideología de una comunidad cristiana que interpretaba las palabras de Jesús en el sentido de una teología sapiencial de clara tendencia gnóstica, pero que en modo alguno rechazaba del todo la autoridad eclesiástica (12).

2) *El Diálogo del Salvador.*—También aparece una interpretación gnóstica de las palabras de Jesús en otro documento de la biblioteca de Nag Nammadi, en el *Diálogo del Salvador* (NHC III, 5), cuya forma original o fuente principal debe ser también del s. I d. C. Esta interpretación gnóstica busca en las palabras de Jesús la sabiduría divina, el conocimiento del yo divino y la inmortalidad. Probablemente es de origen sirio a juzgar por sus relaciones con los evangelios de Tomás y de Juan. En la forma en que se ha conservado, el *Diálogo del Salvador* presenta claramente huellas de ser una compilación secundaria, pues la predicación gnóstica, la oración y la instrucción iniciales (120, 2-124, 24) recuerdan a las cartas deuteropaulinas, a las epístolas católicas y a la carta a los Hebreos. Hay otras piezas interpoladas secundariamente en la forma más antigua del Diálogo como ciertos fragmentos de una interpretación del Génesis (127, 19-131-15), una lista cosmológica (133, 16-134, 24), y un fragmento, interpretado gnósticamente, de una visión apocalíptica (134,24-137,3). Pero la parte restante, quizá un 60 por 100 del texto conservado (124,23-127,18; 139, 19-132,15; 137,3-147,22), son remanentes de un escrito básico que se diferencia de los discursos intercalados por la forma de diálogo entre Jesús, Judas, Mateo y María.

Este *Diálogo* no tiene sin embargo nada en común con el género literario de los diálogos helenísticos, pues se trata más bien de una amplia colección de sentencias. Preguntas de los discípulos sirven de introducción a las máximas, y otras consultas dan lugar a nuevas explicaciones en las que a veces se vuelven a citar otras máximas adicionales. Los dichos de Jesús que sirven de base tienen sus paralelos en otros de los evangelios de Mateo y Juan y, sobre todo, del Evangelio de Tomás. La intención del diálogo pa-

rece ser una respuesta a la primera sentencia del Evangelio de Tomás, es decir, encontrar una interpretación a las palabras de Jesús para así superar la muerte. Los temas han sido dispuestos de acuerdo con los motivos de la segunda sentencia de este evangelio (en la forma en que se nos ha conservado en el papiro de Oxirrinco): buscar - encontrar - admirarse - dominar - descansar. Los discípulos deben reconocer que todavía no han alcanzado el dominio y el descanso, sino que soportan la carga de las fatigas terrenales que el mismo Jesús comparte (139,6-13).

Este *Diálogo* es un importante documento desde el punto de vista de la historia de los géneros literarios, pues muestra ya la evolución posterior de la tradición de los dichos de Jesús bajo una forma literaria que luego aparecerá como «discurso» o «diálogo revelatorio» en el Evangelio de Juan y en los escritos gnósticos posteriores. El *Diálogo* es también, dentro de la problemática teológica, un precursor de la teología de Juan, pues aparece en primer plano la cuestión de la escatología ya realizada en la comunidad cristiana. En esta tradición interpretativa de las palabras de Jesús, éste aparece como maestro de sabiduría y revelador viviente que invita a los discípulos a descubrir en sí mismos si la revelación se ha convertido en una realidad de su existencia y en qué medida. La revelación sólo es eficaz en el conocimiento propio, porque entonces el creyente se hace igual a Jesús en cuanto que llega a conocer su origen y su destino. Aquí nos encontramos con las raíces de la teología gnóstica. Con ella así como con esta tradición de la exégesis de las palabras de Jesús tenía que confrontarse el evangelio de Juan que procedía de la misma tradición.

c) *La conducta personal y la organización de la comunidad*

Para 10 1 c (1): Comentarios

M. Dibelius, *James A Commentary on the Epistle of James* (rev. Heinrich Greeven), Hermeneia, Philadelphia: Fortress, 1976

Para 10 1 c (1): Estudios

D. O Via, *The Right Strawy Epistle Reconsidered A Study in Biblical Ethics and Hermeneutic* JR 49 (1969) 253-67;

C. Burchard, *Gemeinde in der strohernen Epistel Mutmassungen uber Jakobus*, en *Kirche· Festschrift Bornkamm*, 315-28,

R B. Ward, *The Works of Abraham James 2 14-26* HTR 61 (1968) 283-90;

Id , *Partiality in the Assembly James 2 2-4* HTR 62 (1969) 87-97

Para 10 1 c (2): Texto

Funk-Bihlmeyer, *ApostVat*, xii-xx, 1-9;

Lake, *ApostFath*, 1 303-33.

Para 10 1 c (2): Comentarios

J. Audet, *La Didaché Instructions des apôtres* (EtBib), Paris: Gabalda, 1958;

R. A. Kraft, *Barnabas and the Didache* (Grant, *ApostFath* 3).

Para 10.1 c (2): Estudios

J M. Creed, *The Didache* JTS 39 (1938) 370-87;

B. Layton, *The Sources, Date, and Transmission of Didache 1 3b-2 1* HTR 61 (1968) 343-83,

M. Dibelius, *Die Mahlgebete der Didache*, en Id., *Botschaft und Geschichte* (2vols.), Tubingen: Mohr/Siebeck, 1956, 2, 117-27.

A la vista del material que ha llegado hasta nosotros, sólo podemos hacernos una idea aproximada sobre las reglas de vida y los principios morales de los cristianos sirios que conservaban esta tradición de las palabras de Jesús. Ciertamente había apóstoles ambulantes que cultivaban el ideal de la pobreza y el desprendimiento, que iban de un sitio a otro, predicaban, curaban los enfermos y continuaban su camino. Todo ello se deduce de los pasajes correspondientes de la «fuente de los dichos» (cf. *supra*). No se puede constatar en esta región la existencia de fundaciones ordinarias de comunidades según el estilo de la misión paulina. Pablo tenía también que entendérselas con misioneros ambulantes que no pensaban en absoluto en fundar iglesias nuevas. En el Evangelio de Tomás, el ideal del discípulo errante parece ser uno de los principios de la existencia cristiana (cf. dicho 42). Estos cristianos eran ascetas ambulantes que rechazaban el matrimonio, aunque admitían sin embargo a mujeres en sus grupos (cf. sentencias 61, 114), renegaban del mundo y desechaban las prácticas tradicionales de la piedad (ayunos, limosnas). Al parecer, una organización eclesiástica de la comunidad existió por primera vez en Jerusalén y luego en Antioquía. A la cabeza de la organización jerusalemita estaban en primer lugar las «columnas apostólicas» (Santiago, Pedro, Juan) y luego sólo Santiago. La tradición de las comunidades judeocristianas posteriores se sentía ligada a la autoridad de Santiago, el hermano del Señor. También se aprecia esto en el Evangelio de Tomás (12), donde hace su aparición una autoridad supracomunitaria que presupone la existencia de iglesias locales sólidamente organizadas. Es de suponer que estas comunidades no se mantuviesen unidas sólo a través de emisarios ocasionales, sino también por medio de cartas en las que se fijaría su forma de vida conforme al orden eclesiástico.

1) *La Epístola de Santiago.*—En el canon neotestamentario se ha conservado uno de estos escritos que circulaba bajo la autoridad de Santiago: la *Carta de Santiago.* No se puede poner en duda que la autoridad a la que se alude es la de Santiago, el hermano del Señor, que tanto en Sant 1,1 como en el fragmento de Hegesipo de Eusebio (*Hist. Ecles.* 12,23.7) lleva el título honorífico de «siervo de Dios». Ninguna otra persona con este nombre gozaba de una autoridad comparable a la suya. Sin embargo, no cabe considerar como autor del escrito al mismo Santiago, hermano de Jesús. El fluido estilo griego del escrito, así como la polémica contra la doctrina paulina de la justificación por la fe (Sant 2,14-26) hacen esta atribución imposible, puesto que la epístola refleja sobre todo las circunstancias que había después de la muerte del hermano del Señor en el año 62 d. C. Pero la carta de Santiago es un testimonio importante de la continuación judeocristiana de la comunidad jerusalemita en un

ambiente grecoparlante. La carta tiene muchas cosas comunes con los judeocristianos de Jerusalén: la insistencia en la validez de la ley (Sant 2,8-13), si bien ésta aparece descrita a base de conceptos formados en el judaísmo helenístico (cf. 1,25: «la ley perfecta de la libertad»); la acentuación del ideal de la pobreza (2,1-7; cf. la polémica contra los ricos, 5,1-6); y la orientación escatológica (5,7-11). Los destinatarios, «las doce tribus de la dispersión», apuntan también a un judeocristianismo que se iba formando dentro del mundo griego. La carta de Santiago no es, sin embargo, una carta auténtica, sino más bien una circular general que adopta la forma de una parénesis. Los dichos tradicionales, las instrucciones, las reglas de conducta y las amonestaciones se hallan en la mayoría de los casos simplemente yuxtapuestas. La distribución temática combina en cada caso un cierto número de máximas tradicionales. El material procede preferentemente de la parénesis del judaísmo helenístico, y los rasgos específicamente cristianos no pueden descubrirse con facilidad, si bien es de suponer que cuando se menciona el «buen nombre invocado sobre vosotros» (2,7) se aluda al nombre de Cristo, y que cuando se habla de la «parusía del Señor» (5,7) se piensa en la venida de Jesús. Al final del escrito se encuentran unas normas de conducta para la comunidad (5,13-20), de las que se puede deducir ciertamente que las iglesias a las que se dirigía el escrito eran grupos de cristianos bien organizados y presididos por presbíteros (5,14). Aunque la carta de Santiago es ciertamente un documento judeocristiano, no debe entenderse como un lazo de unión entre la comunidad de Jerusalén y las sectas judeocristianas posteriores (cf. § 10,4 a-c). Sin duda, continúa la tradición jerusalemita de la autoridad de Santiago, al igual que lo harían los representantes posteriores del judeocristianismo, pero su propósito es insertar en el devenir de la Iglesia universal la fidelidad judeocristiana a la ley y la tradición parenética, aunque sin insistir en las prescripciones rituales ni en la circuncisión. El autor critica a Pablo, pero no por su rechazo a la ley, sino por el peligro de negar el valor de las obras, peligro que se podía provocar por la tesis de la justificación por la sola fe. Que tales consecuencias, efectivamente, podían deducirse de la teología paulina se puede apreciar quizá en la recusación peculiar de la falsa sabiduría de Sant 3,13-18, orientada contra la pretensión de poseer la sabiduría celestial, tal como se afirmaba en los ambientes gnósticos. La carta de Santiago, por el contrario, defiende el valor del legado ético judío, a través del cual se puede llevar en el mundo una vida cristiana piadosa, prudente y responsable.

2) *La Doctrina de los Doce Apóstoles.*—La demostración más clara de que los cristianos procedentes de ambientes judíos rechazaban el entusiasmo religioso reinante por medio de la aceptación de la doctrina moral judía es la recristianización de la doctrina judía de «los dos Caminos». Este documento pasó a formar parte principal de la constitución más antigua de la Iglesia cristiana que surgió hacia finales del s.I en Siria y que se llama «*Doctrina de los doce apóstoles*» (*Didaché*). Aunque su nombre nos era conocido y su contenido se había utilizado a menudo en otras constituciones posteriores de la Iglesia, este escrito no se descubrió hasta hace una centuria y fue publicado por primera vez en 1883. La doctrina de los dos caminos, el de la vida y el de la muerte, llena los seis primeros capítulos de la *Didaché;* esta doctrina se nos ha conservado también, independientemente, en un traducción latina, y había sido ya utlizada en la carta de Bernabé (Barn 18-20), escrita hacia el año 100. En la exposición del camino de la vida aparece una parénesis que se apoya en el decálogo (Did 2), una lista de vicios y de virtudes bajo la forma de amonestaciones (3,1-10), unas reglas de la comunidad (4,1-4,12-14), unas normas reguladoras sobre dar y recibir limosnas (4,5-8; 1,5-6) y una lista de deberes familiares (4,9-11). El camino de la muerte no es otra cosa que un amplio catálogo de vicios (Did 5,1-2). Todo el material contenido en estos textos es tradicional y encuentra múltiples paralelismos en la literatura judía. Pablo conocía muy bien esta doctrina moral, y también otros autores cristianos tomaron muchas cosas de ella (la carta de Santiago y los mandatos del *Pastor* de Hermas muestran numerosos paralelos).

El autor de la *Didaché* colocó la doctrina de los dos Caminos dentro de un contexto más amplio. Como introducción presenta una cita del mandamiento doble del amor y la regla de oro (Did 1-2), viniendo a continuación unas referencias a dichos de Jesús (mandamiento del amor a los enemigos, Did 1,3-4). Esto supone un avance importante, pues las palabras de Jesús, objeto ya de la tradición, van unidas a lo que había de ser el catecismo cristiano, y con ello se priva a los entusiastas escatológicos y gnósticos del derecho a utilizar esta tradición. El autor modifica del tal manera la conclusión tradicional del documento sobre los dos *Caminos* que los mandamientos no pueden ser ya interpretados como una doctrina especial para los perfectos, sino como una norma ética general que debe seguir todo el mundo de la mejor manera posible. Esta orientación de tipo universal de la doctrina de los dos Caminos aparece con toda claridad al relacionarla el autor con la constitución de la Iglesia (Did 7-15). Esta normativa contiene instrucciones para el bautismo (Did 7; por primera vez aparece aquí la

fórmula bautismal trinitaria), para el ayuno (Did 8,1), para la oración (8,2-3, con una cita del padrenuestro) y para la celebración de la eucaristía (9-10)

En este contexto se encuentran las más antiguas plegarias eucarísticas tradicionales de la cristiandad. Los mismo que la doctrina moral que la antecede, estas oraciones provienen también del judaísmo helenístico. Al parecer contenían ya interpretaciones espirituales (el vino y el pan como signos del conocimiento y de la vida), antes de que fueran adoptadas por el cristianismo. Se ha discutido mucho la relación entre la comida normal (Did 10,1) que se describe en este texto, y la celebración formal cristiana de la cena del Señor. Algunos investigadores se han preguntado si la parte final (10,4-6) servía de introducción al banquete sacramental, que seguiría a la comida normal y cuya liturgia (incluidas las palabras de la consagración) no se cita por razones de la disciplina del arcano. Pero esta hipótesis no está justificada. No existe ninguna razón para presuponer también en la *Didaché* la existencia de la misma liturgia de la cena del Señor que la atestiguada en Pablo (1 Cor 11,23-26) y, más adelante, en los evangelios sinópticos (Mc 14,22-24 par). El banquete solemne que aparece en la *Didaché* debía ser, más bien, la única comida comunitaria formal y festiva de estas comunidades sirias para quienes se escribió la obra. El banquete se diferenciaba claramente del resto de las actividades de la comunidad porque de él eran excluidos expresamente los no butizados (Did 9,5). La secuencia «cáliz-pan» (en este orden) llama ciertamente la atención, pero pudiera proceder de las más antiguas comunidades judeocristianas, lo mismo que la orientación escatológica de la celebración de la comida.

La segunda mitad de esta constitución de la Iglesia se ocupa de los cargos eclesiásticos (Did 10,7-15,4). Se trata fundamentalmente de una recopilación de antiguas reglas comunitarias sobre apóstoles, profetas y doctores, en las que se aceptan en conjunto las normas sobre los derechos de los apóstoles y profetas carismáticos ambulantes, aunque restrigidas de manera positiva. Las reservas no sólo se dirigen contra los abusos normales de los «filósofos» ambulantes, sino que intentan superar la dependencia de las iglesias respecto a los carismáticos no residentes en una comunidad determinada. Por eso este reglamento de los cargos termina con la recomendación de que los obispos y los diáconos sean elegidos entre personas de la mismas comunidades, y que asuman las funciones de los profetas y de los doctores ambulantes para que de esta forma las iglesias se independicen de aquellos.

El pequeño apocalipsis que aparece al final de la *Didaché* tiene mucho material común con los apocalipsis sinópticos (Did 16;

cf. § 10,1 a), y demuestra que la *Didaché* se abreva en las mismas tradiciones. Sin embargo, estos materiales aparecen en una forma más antigua que en los Sinópticos, y más cercana al ideario apocalíptico judío sin hallarse todavía influenciado por la esperanza en el Hijo del hombre. Por otra parte, no se encuentran indicios de una espera próxima de la parusía; de la venida del Señor se habla como de algo todavía lejano, pues primero tienen que suceder otros acontecimientos. Esto concuerda con la actitud global de la *Didaché* que quiere distanciarse de un entusiasmo incontrolado y llevar a cabo, dentro de una comunidad sólidamente organizada, el ideal de una vida cristiana disciplinada. Aunque las concepciones utilizadas en el escrito proceden totalmente de un medio judío, el autor no otorga la preferencia a una sola tradición determinada; evita también el remitirse a una tradición apostólica aislada (como por ejemplo, a Tomás o a Santiago), sino que se apoya en la autoridad común de los doce apóstoles. Esta continuó siendo la regla para las posteriores constituciones de la Iglesia (p. ej. Didascalia, Constituciones apostólicas). Aunque la *Didaché* delata un proceso de consolidación, falta cualquier tipo de indicio sobre controversias con otras tradiciones cristianas. El escrito no hace referencia alguna a otras creencias que se habían formado independientemente a partir de la interpretación de las palabras de Jesús. La *Didaché* no menciona el kerigma de la muerte y la resurrección del Señor, que se configuró por primera vez en Antioquía constituyendo el fundamento de la misión paulina y que, en la evolución posterior del cristianismo de Siria occidental, enlazó con las tradiciones que se apoyaban en la autoridad de Pedro.

2. Del kerigma de la Resurrección a los Evangelios de la Iglesia

a) *Tradiciones petrinas*

Para 10.2 a (1).
R. Brown, K. P. Donfried, J. Reumann (eds.), *Peter in the New Testament,* Minneapolis: Augsburg; New York: Paulist, 1973;
Véase la bibliografía para 12.2 e
Para 10.2a (2): Texto
E. Klolstermann, *Apocrypha I Reste des Petrusevangeliums, der Petrusapokalypse und des Kerygma Petri* (KlT 3) 2, Berlin: De Gruyter, [2]1933;
Chr. Maurer, *The Gospel of Peter* NTApo 1, 179-87;
Cartlidge y Dungan, *Documents,* 83-86;
Cameron (ed.), *The Gospel of Peter,* en *The Other Gospels,* 76-82.
Para 10.2 a (2): Estudios
M. Dibelius, *Die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte der Petrus und Johannes-*

evangeliums, en Id., *Botschaft und Geschichte*, vol. 1 Tubingen: Mohr/Siebeck, 1953, 221-47;
K. L. Schmidt, *Kanonische und apokryphe Evangelien und Apostelgeschichten* (AtANT5), Basel: Majer, 1944, 37-78;
J. Denker, *Die theologiegeschichtliche Stellung des Petrusevangeliums· Ein Beitrag zur Fruhgeschichte des Doketismus* (EHS. T 36), Frankfurt: Lang, 1975.
Para 10.2 a (3): Texto
W. Schneemelcher, *The Kerygma Petrou* NTApo 2. 94-102.

1) *Pedro.*—El punto de partida de la predicación sobre la resurrección de Jesús fue Antioquía, en Siria (cf. 8,3 c). Los judíos helenísticos conversos formaron en esa ciudad una comunidad de cristianos que fue la primera en acoger también a gentiles incircuncisos y en participar con ellos de una misma mesa común. Ya hemos indicado antes (§ 9,2 a) que esto no sucedió sin conflictos. Santiago y sus partidarios mantuvieron, al parecer, una postura reservada al respecto. Pero entre los primeros dirigentes de la comunidad de Jerusalén *Pedro* se mostró más abierto y comprensivo. Cuando Pablo visitó Jerusalén a los tres años de su conversión, lo hizo ante todo por ver a Pedro y por hablar con él (a Santiago sólo se le nombra de pasada en Gál 2,18-19). Diez años más tarde, cuando tuvo lugar el llamado concilio de los apóstoles, Pedro era todavía una de las «columnas» de Jerusalén, aunque es posible que ya antes de esta época actuase como misionero fuera de la ciudad (cf. § 8,3 d). En todo caso, después del concilio de los apóstoles Pedro permaneció en la comunidad de Antioquía, compuesta de judíos y gentiles, y con ocasión del incidente de aquella ciudad (cf. § 9,2 a) debió gozar de una posición más sólida que la de su oponente. Cuando Pablo visitó por última vez Jerusalén, Pedro no se encontraba allí desde hacía tiempo; sólo aparece el nombre de Santiago como dirigente de la comunidad. Desgraciadamente no poseemos información cierta sobre la actividad de Pedro durante este período. El partido de este apóstol en Corinto (o de «Cefas»; cf. 1 Cor 1,12) demuestra que su influencia llegaba más allá de Siria. Según la tradición eclesiástica, Pedro visitó finalmente Roma, donde padeció el martirio a principios de los años sesenta.

Todo esto es demasiado poco para una biografía de Pedro. Pero entre los datos más seguros de la tradición cristiana primitiva se halla la firme autoridad de la que este discípulo y apóstol disfrutaba dentro de la cristiandad, y que se apoyaba en su testimonio de la resurrección de Jesús. También es indiscutible que estas tradiciones petrinas se mantenían vivas en Siria. En la formulación de 1 Cor 15,3-7 que procede de la comunidad antioquena, se menciona a Pedro como primer testigo de la resurrección. En los evangelios canónicos aparecen sobre él abundantes testimo-

nios Al final del relato de Emaús se encuentra una expresión que suena como una fórmula ya tradicional: «En verdad ha resucitado y se le ha aparecido a Simón» [es decir, a Pedro] (Lc 24,34) El relato siguiente de la aparición de Jesús a los once discípulos (Lc 24, 36-43) aparece en Ignacio de Antioquía con una antigua variante, a saber: esta aparición tuvo lugar a «Pedro y a aquellos que estaban con él» (Ign, Sm 3). En los evangelios, las primeras confesiones de Jesús como Mesías se atribuyen a Pedro (Mc 8,29 par. Jn 6,69: Juan utiliza la misma tradición, pero cambia el título por «el santo de Dios») La historia de la vocación y de la misión de Pedro, en la que se emplea la antigua expresión de «pescador de hombres», se ha conservado en la leyenda de la pesca milagrosa de este apóstol (Lc 5, 1-11; cf Jn 21, 1-14 donde se reproduce la misma historia, aunque la autoridad de Pedro queda en segundo plano). Hay que aludir finalmente al relato de la transfiguración (Mc 9,2-8) que, lo mismo que la pesca milagrosa, es un antiguo relato del ciclo de las apariciones del resucitado en el que originariamente se nombraba a Pedro como testigo (Santiago y Juan aparecen como fruto de redacciones posteriores)

Pertenece también a este ámbito tradicional el rango formal de la autoridad petrina Tal primacía resulta evidente en la tradición de Pedro como «piedra», sobre la cual Jesús quiso fundar su Iglesia, y en la que se le conceden las llaves del reino de los cielos. Este pasaje, en el que aparece el apelativo arameo de «Simón Barjona» y el término griego *ekklesía,* debió originarse en una comunidad bilingue del ámbito sirio Mateo añade esta tradición cuando reproduce la confesión de Pedro (Mt 16,17-19), es decir, reconoce la autoridad de este discípulo. En el apéndice al Evangelio de Juan (Jn 21, 15-23) se encuentra también esta tradición (cf. el título «Simón, hijo de Juan»), que no discute por tanto, en principio, la autoridad de Pedro, si bien la posición del discípulo a quien «Jesús amaba» (¿Juan?) es superior al igual que ocurre en el Evangelio de Tomás, donde la autoridad de Santiago queda en la sombra ante la de Tomás (cf. § 10, 1 b). Estos pasajes no reflejan, como es lógico, rivalidades personales entre los apóstoles, sino que dan testimonio, para una época posterior a la muerte de estos personajes, de la competencia entre tradiciones cristianas que se amparaban bajo la autoridad de los diversos apóstoles. También es posible que tradiciones orales o escritas que llevaban el nombre de distintos apóstoles se hicieran la competencia dentro de una misma comunidad de gran magnitud (por ej. en una gran ciudad como Antioquía).

2) *El Evangelio de Pedro* —¿Han existido tradiciones orales o escritos relativos a Jesús, transmitidos bajo la especial autoridad

de Pedro? A pesar de que es indiscutible que Pedro era un discípulo personal de Jesús, en ninguna parte se encuentra el nombre de este apóstol unido a la transmisión de las palabras de Jesús. Según la tradición eclesiástica, a partir de Papías de Hierápolis el evangelio de Marcos era considerado como una transcripción de las alocuciones doctrinales petrinas (cf. § 10,2 b). El escrito más antiguo que se acoge a la autoridad de este apóstol es el *Evangelio de Pedro.* Los testimonios sobre él apuntan nuevamente a Siria occidental. Según Eusebio (*Hist. Ecles.* 6,12,2-6), el obispo Serapión de Antioquía (hacia el año 200 d. C.) fue advertido de que existía un evangelio de Pedro que utilizaban los cristianos de Rosos. Al principio Serapión no tuvo nada que objetar contra el uso de este escrito, pero más tarde lo estudió personalmente y constató que la mayor parte coincidía con la doctrina del Salvador, aunque se encontraban algunas adiciones posteriores de índole aparentemente doceta. Ni Serapión, ni ninguno de los padres de la Iglesia que tuvieron noticias del Evangelio de Pedro jamás citaron este texto, de forma que su contenido era desconocido hasta que en el año 1886 se encontró en Akhmim, en el Alto Egipto, un fragmento de un evangelio de Pedro en un manuscrito procedente del s. VIII. Se admite comúnmente que se trata del mismo evangelio que había leído en su tiempo Serapión de Antioquía. El fragmento contiene la mayor parte de la historia de la pasión, así como el relato del sepulcro vacío, y se interrumpe con la introducción a la historia de la pesca pospascual de los discípulos (cf. Jn 21,1-14).

La narración del sepulcro está adornada con detalles legendarios que van mucho más allá de lo que presentan los evangelios canónicos. Pero esto no puede inducir a creer que se trate simplemente de un remiendo de pasajes de las historias canónicas confeccionado a base de material fabuloso. En una serie de casos, el Evangelio de Pedro presenta datos y noticias que pertenecen a un estadio evolutivo de las historias de la pasión y del sepulcro más antiguo que el de los evangelios canónicos. Los datos de la historia de la pasión tomados del Antiguo Testamento demuestran su origen con más claridad en la interpretación escriturística (p. ej. Ev. Petr. 16: «dadle hiel y vinagre»: esta expresión procede del Sal 68,22; pero Mateo menciona la hiel en 27, 34 y el vinagre en 27,48) dividiendo esta pasaje del salmo en dos incidentes. Como fecha de la crucifixión se fija, coincidiendo con el evangelio de Juan, el día anterior a la fiesta , lo cual es históricamente más correcto. En la leyenda del sepulcro vacío sólo aparece el nombre de María Magdalena, que con toda probabilidad era la única persona que iba unida originariamente a esta narración (Mateo, Mar-

cos y Lucas añaden los nombres de otras mujeres). Hay pormenores de la antigua historia del sepulcro vacío que Mt 28,2-4 inserta en su obra de manera secundaria y utiliza apologéticamente en su leyenda de los soldados ante la tumba de Jesús, pero que se encuentran en el evangelio de Pedro como partes integrantes normales de una historia epifánica de la resurrección, cuyos testigos son los soldados que estaban custodiando el sepulcro. Aunque en el evangelio de Pedro haya muchos detalles que no fueron añadidos hasta más tarde debido al crecimiento legendario de un texto no protegido por la transmisión canónica, la base fundamental es un evangelio que se acoge a la autoridad de Pedro, más antiguo e independiente de los relatos canónicos. Dado que Pedro fue el primer y más importante testigo de la resurrección dentro de la más antigua tradición de Siria occidental, resulta posible que la versión primitiva de ha historia de la pasión y resurrección se haya servido de su autoridad. El relato de la pasión de los evangelios sinópticos confirma parcialmente esto mismo, pues en ella Pedro es también el único discípulo de Jesús cuyo nombre se menciona (historia de la triple negación).

3) *El Kerigma de Pedro.*—También utiliza la autoridad de Pedro otro documento que surgió en torno al año 100 d. C. y que se ocupa, asimismo, de la interpretación de la muerte de Jesús. Se trata del *Kerigma de Pedro* (no hay que confundirlo con los *Kerygmata Petrou,* un escrito que sirvió de fuente a las Homilías Pseudoclementinas). Esta obra se ha conservado solamente en unos pocos fragmentos (Clemente de Alejandría, *Strom.* 6,5. 39-41. 43.48; 6,15. 128), y su tema es también la interpretación de la pasión de Jesús. A la hora de juzgarlo debemos tener en cuenta que se trata de un escrito de carácter apologético. Comienza con la confesión de un Dios invisible y con una polémica contra la idolatría pagana y el culto judío a los ángeles. Basándose en una profecía de Jeremías (31,31-34), los cristianos se diferencian de los griegos y de los judíos como pueblo de la nueva alianza que forma una tercera raza. Los doce discípulos, en cuanto apóstoles elegidos, fueron enviados primero a Israel y luego a los otros pueblos. El principio apologético de la interpretación de la muerte de Jesús se encuentra totalmente desarrollado. Los discípulos cayeron en la cuenta que en los libros de los profetas se menciona a Jesucristo, a veces en parábolas y otras textualmente, y que allí «estaba todo escrito sobre su venida y su muerte, sobre la cruz y los otros tormentos que le infligieron los judíos, sobre la resurrección y su asunción a los cielos antes del juicio contra Jerusalén...». Y también: «Nosotros sabemos que Dios realmente todo lo dispuso así, y no decimos nada sin (el testimonio de) la Escritura». La aplicación de

este principio es patente tanto en el Evangelio de Pedro que acabamos de mencionar, como en las historias de la pasión de los evangelios canónicos. El *Kerigma de Pedro* demuestra que precisamente esta tradición que se desarrolla al amparo de la autoridad de Pedro se aprovechó plenamente para la misión de los gentiles.

4) *Otros escritos bajo la autoridad de Pedro.*—Dentro del marco de la evolución global de la Iglesia y del llamado «catolicismo primitivo» existe toda una serie de otros escritos que se valen del nombre de Pedro. Las influencias paulinas se pueden percibir en ellos múltiples veces. Entre estas obras se hallan las dos epístolas de Pedro del canon neotestamentario (cf. § 12,2 f) y el *Apocalipsis de Pedro.* Así, una parte de la tradición petrina siria quedó absorbida dentro del cristianismo de procedencia gentil; al mismo tiempo, sin embargo, las sectas judeocristianas de los siglos siguientes mantuvieron la pretensión de haber conservado la verdadera doctrina de Pedro (cf. § 10,4 c). Esta tendencia asocia la autoridad de este apóstol con la de Santiago en la defensa de la fidelidad a la ley, mientras que Pablo aparece como el gran enemigo del verdadero cristianismo. Es perfectamente posible que existiera una línea de comunicación directa entre las primitivas tradiciones petrinas de Siria y el judeo-cristianismo antipaulino posterior. En este caso, la literatura compuesta bajo el nombre de Pedro pero influenciada por ideas paulinas puede interpretarse como una respuesta polémica a la pretensión judeocristiana de poseer en exclusiva la autoridad de Pedro.

b) *El Evangelio más antiguo de la Iglesia: Marcos*

Para 10.2 b: Textos

Frags. de Papías: Funk-Bilhmeyer, *Apost Vat,* xliv-xlvii, 133-40;

Ev. Secreto Mc. M. Smith, *Clement,* 445-54. Con trad. ingl.;

O Stählin (ed.), *Clemens Alexandrinus,* vol. 4: Reg. 1 (GCS) 2, Berlin: Akademie-Verlag (1980), xvii-xviii (Texto griego);

Cameron (ed.), *The Secret Gospel of Mark,* en *The Other Gospels,* 67-71.

Para 10.2 b: Comentarios

V. Taylor, *Evangelio según san Marcos,* Madrid: Cristiandad 1980;

E. Schweizer, *The Good News according to Mark,* Richmond: Knox, 1970;

D. E. Nineham, *The Gospel of Mark,* Baltimore: Penguin, 1969;

E Haenchen, *Der Weg Jesu Eine Erklarung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen,* Berlin: Töpelmann, 1966;

C. E. B. Cranfield, *The Gospel according to Saint Mark* (CGTC), Cambridge: Cambridge University, 1959.

J Gnilka, *El evangelio según san Marcos* I-II, Salamanca· Sígueme 1986

Para 10.2 b: Estudios

W. Wrede, *The Messianic Secret* (Library of Theological Translation), Cambridge· Clark, 1971. Base para la investigac. desde 1901;

H. C. Kee, *Mark's Gospel in Recent Research:* Int 32 (1978) 353-68;
W. Marxsen, *El evangelista Marcos,* Salamanca, Sígueme, 1981;
H. W. Kuhn, *Altere Sammlungen im Markusevangelium* (SUNT 8), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971;
T. A. Burkill, *New Light on the Earliest Gospel· Seven Markan Studies,* Ithaca, NY: Cornell University, 1972;
P. J. Achtmeier, *Toward the Isolation of Pre-Markan Miracle Catenae:* JBL 89 (1970) 265-91;
T. L. Budesheim, *Jesus and the Disciples in Conflict with Judaism:* ZNW 62 (1971) 190-209;
G. W. Nickelsburg, *The Genre and Function of the Markan Passion Narrative:* HTR 73 (1980) 153-84;
E. Trocmé, *The Formation of the Gospel according to Mark,* Philadelphia: Westminster, 1975;
G. Strecker, *Literarkritische Uberlegungen zum Euaggelion-Begriff im Markusevangelium,* en *Neues Testament und Geschichte: Oscar Cullmann zum 70. Geburtstag,* Tubingen: Mohr/Siebeck, 1972, 91-104;
H. C. Kee, *Community of the New Age: Studies in Mark's Gospel,* Philadelphia: Westminster, 1977;
N. Perrin, *Toward an Interpretation of the Gospel of Mark,* en H. D. Betz (ed.), *Christology and a Modern Pilgrimage· A Discussion with Norman Perrin,* Missoula: Scholars Press, ²1974;
R. Pesch (ed.), *Das Markus-Evangelium* (WdF 411), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979.

Diferentes evoluciones de la tradición, en parte independientes entre sí, dieron lugar en Siria en la primera época posapostólica a la plasmación por escrito de tradiciones muy diversas. En todos estos casos tales escritos contenían tradiciones que reflejaban la piedad, la teología y la vida práctica de las diversas comunidades o conjuntos de ellas. La historia escrita de la pasión surgió en las iglesias en las que el kerigma de la cruz y de la resurrección ocupaba el centro de la reflexión teológica, y en las que el destino de Jesús se procuraba entender por medio de la interpretación de los pasajes veterotestamentarios relativos a los padecimientos del Justo. Completamente distinta era la orientación religiosa de aquellas comunidades en las que la tradición de las palabras de Jesús se entendía como expresión de la Sabiduría celestial. Suponía, a su vez, otra orientación diferente la interpretación de los dichos de Jesús como una profecía apocalíptica; en estos círculos se anunciaba la pronta venida de Jesús como Hijo del hombre a través de escritos de propaganda apocalíptica o de libros edificantes de carácter profético. El ulterior desarrollo de estas tradiciones y escritos hizo que aumentara sin duda el material existente, pero también llevaba consigo un estrechamiento

de las perspectivas y una limitación sectaria de las comunidades implicadas. Por otra parte, la aceptación de doctrinas morales judeohelenísticas y la elaboración de reglamentos sobre el orden interno de la Iglesia fomentaron una eventual unificación ecuménica de la práctica eclesial. Sin embargo, en estos testimonios de la primitiva cristiandad siro-palestina apenas se encuentran al principio indicios de una controversia teológica en torno a las diversas posturas fundamentales.

En el ámbito sirio debió hacer su aparición muy pronto un mensaje cristiano orientado de forma bastante diferente: la propaganda de los misioneros judeocristianos que anunciaban una nueva alianza y apoyaban su predicación en hechos prodigiosos y milagros. Este grupo cultivaba su propia tradición sobre Jesús y podemos suponer que las primeras colecciones de relatos de milagros del Señor nacieron como manuales de esta actividad misionera; en ellas Jesús aparecía como el «hombre divino», de manera que las pruebas del poder sobrenatural tenían el carácter de un mensaje vinculante. En las cartas paulinas recogidas ahora en la 2.ª epístola a los Corintios encontramos una controversia con estos misioneros y su mensaje (cf. § 9,3 d). Contra este tipo de predicación, que consideraba a Jesús como el más poderoso de todos los hombres divinos, Pablo presentaba el kerigma de la cruz y la resurrección, argumentando que Jesús era el que había fracasado en la cruz, y que su resurrección anunciaba a los débiles la fuerza y a los despreciados, la libertad. A las cartas de recomendación (aretalogías), en las que se honraban sus adversarios, Pablo oponía la apología paradójica de su debilidad en la experiencia de su propia actividad misionera. Pero sería la cristiandad pospaulina y pospetrina la encargada de solucionar la controversia entre la tradición aretalógica de Jesús y la proclamación de éste como crucificado, que entre tanto había sido fijada por escrito en la historia de la pasión.

El *Evangelio de Marcos* intentó encarar este problema incorporando a la vez otras tradiciones y escritos doctrinales dentro de su nuevo esquema teológico. No sabemos dónde surgió el Evangelio de Marcos, pero probablemente no fue en Roma, que es donde se tiende a localizarlo por sus latinismos y su relación con Pedro. Es mejor suponer que este evangelio fue compuesto en alguna ciudad cosmopolita del Oriente, donde se entrecruzaban diversas tradiciones ya completamente desarrolladas. Antioquía o cualquier otra ciudad de la costa occidental siria cumpliría estos requisitos. En el caso de que la catástrofe de la guerra judía hubiese actuado como catalizador en la composición del evangelio, habría que apuntar más bien al territorio sirio-palestino. En todo

caso, las tradiciones petrinas se hallaban bien asentadas en Siria, y la influencia del latín estaba presente en cualquier lugar que tuviera una guarnición romana o donde se aplicase el derecho de Roma.

El testimonio externo de la relación de Marcos con Pedro procede del obispo frigio Papías de Hierápolis (100-150 d. C.). Este escribe que su informador, al que da título de «presbítero», le había dicho que Marcos había sido el intérprete de Pedro, y había transcrito cuidadosamente las palabras y los hechos del Señor —según podía recordarlas—, aunque no en el orden correcto. Papías añade la observación de que nada puede reprochar a Marcos, ya que él no había escuchado personalmente al Señor, ni había sido tampoco discípulo suyo, sino que dependía de las exposiciones doctrinales de Pedro, recogidas según las necesidades (Eusebio, *Hist. Ecles.* 3,39,15). No hay que sobreestimar el valor de esta noticia. La credibilidad de la tradición oral se basaba, según Papías, en lo que los discípulos de los apóstoles (presbíteros) se acordaban de lo que aquellos habían transmitido sobre Jesús. Papías aplica también este esquema a los evangelios escritos. Pero incluso para Marcos, el más antiguo de los evangelios, no es apropiado este punto de vista, ya que éste escribió basándose en fuentes escritas y en tradiciones orales que llevaban ya el sello de la predicación y de la vida de las comunidades cristianas. De todos modos merece consideración lo que Papías afirma sobre la relación del evangelio de Marcos con la autoridad de Pedro. La importancia de este apóstol dentro del evangelio de Marcos demuestra que el evangelista utilizó un material en el que se ponía de relieve la autoridad de Pedro.

La fuente más importante utilizada en el evangelio de Marcos es la historia de la pasión, que relata en una narración bien estructurada los acontecimientos desde la entrada de Jesús en Jerusalén (Mc 11,1-10) hasta el hallazgo del sepulcro vacío (Mc 16,1-8). El relato de la pasión de Juan procede de la misma fuente. Hay además una colección de historias de milagros, que tiene mucho de común con la llamada «fuente de los signos» (cf. § 10,3 a) que emplea el cuarto evangelio. De esta colección proceden con seguridad las historias de la multiplicación de los panes (Mc 6,32-44; Jn 6,1-13), la de Jesús caminando sobre las aguas (Mc 6,45-52; Jn 6,15-21) y las de la curación del ciego (Mc 8,22-26; Jn 9,1-7), además de otros relatos de milagros. Pero no es posible delimitar el contenido exacto de esta fuente. Es posible que Marcos encontrara también una colección escrita de expulsiones de demonios que son tan características de su evangelio (Mc 1,21-28; 5,1-20; 9,14-29). Los dichos de Jesús ocupan menos espacio en Marcos.

Se encuentran paralelos en la «fuente de los dichos» utilizada por Mateo y Lucas (cf. Mc 8,34-38 con Mt 10,33.38-39 y Lc 12,9; 14,27; 17,33; en Lc 12,8-9 se trata de una frase sobre la venida del Hijo del hombre que es característica de esa «fuente de los dichos»). Pero de ahí no se deduce que Marcos conociese esta fuente. Es posible que estos dichos, lo mismo que las discusiones polémicas de Jesús (Mc 2,23-28; 3,1-6.22-30; 11,27-33; 12,13-37), procediesen de tradiciones libres o de pequeñas colecciones escritas. Unicamente en dos casos se puede deducir con certeza la existencia de una fuente escrita: en las parábolas de Mc 4 y en el apocalipsis sinóptico del cap. 13 (cf. § 10,1 a).

No tiene razón de ser los intentos de reconstruir, como fuente de este evangelio, a un *Marcos primitivo* (*Urmarkus*) que fuese más fiel a la vida de Jesús que el evangelio llegado hasta nosotros. Es posible preguntarse, por el contrario, si el evangelio de Marcos conservado en los manuscritos neotestamentarios es idéntico a la obra original de Marcos. En algunos casos los textos de Mateo y Lucas coinciden al reproducir el material de Marcos, mientras que este último ofrece otro texto. ¿Conservaron, en este caso, Mateo y Lucas lo que originariamente se leía en Marcos? En cambio Lucas no reproduce en absoluto una amplia sección del evangelio de Marcos (Mc 6,45-8,26). Pero precisamente en este pasaje se encuentran una serie de duplicados (Mc 8,1-10 relata la multiplicación de los cuatro mil panes, mientras que Mc 6,30-44 había contado la multiplicación de los cinco mil). ¿Faltaba quizá este capítulo en el evangelio primitivo?

La cuestión de la forma original del evangelio de Marcos se complica todavía más debido al hallazgo de una carta de Clemente de Alejandría, probablemente auténtica aunque desconocida hasta ahora, en la que se citan fragmentos de un *evangelio secreto de Marcos.* En conjunto, este evangelio secreto utilizado por ciertos cristianos de Alejandría coincide, al parecer, con el texto que conocemos de Marcos, pero contiene todavía más material, como por ejemplo, después de la tercera predicción de la pasión (Mc 10,32-34), la historia de la resurrección de un joven. Las observaciones relativas a la iniciación de este resucitado puede que sean adiciones posteriores, pero la historia en sí es una variante de la resurrección de Lázaro contada en Juan 11, y aparece además en una forma totalmente libre de los elementos redaccionales juánicos. ¿Tenemos aquí una prueba de que este relato de la resurrección estaba en una antigua edición del segundo evangelio que procedía de la misma colección de las historias de milagros (muy afín a la «fuente de los signos» de Juan) de la que Marcos obtuvo también otros relatos? Requiere también una expli-

cación la presencia de algunos paralelos del *Evangelio secreto de Marcos* en el texto canónico (por ejemplo, la versión actual de Mc 9,14-29 y el incidente narrado en Mc 14,51-52) que no tiene su contrapartida en los correspondientes pasajes de Mateo y Lucas: ¿depende acaso el texto del segundo evangelio llegado hasta nosotros del *Evangelio secreto de Marcos*? Evidentemente no debemos contar con que el texto de un evangelio relativamente antiguo se haya librado de redacciones, elaboraciones y refundiciones. Por el contrario, precisamente el éxito de la confección y difusión de este primer escrito amplio evangélico tuvo que provocar el intento de continuar esta actividad literaria. Por eso Mateo y Lucas no hicieron otra cosa que reelaborar concienzudamente el evangelio de Marcos, mientras que Juan compuso una obra análoga a la de Marcos en algunos aspectos.

De hecho el evangelio de Marcos no es simplemente una continuación escrita de las tradiciones orales. Marcos tomó más bien material tradicional muy variado y lo puso al servicio de una nueva idea, creando así con su *evangelio* un nuevo género literario. Esta nueva concepción no se aclara suficientemente apelando al kerigma de la muerte y de la resurrección de Jesús (en 1 Cor 15, 1ss designado como «evangelio») como el transfondo de este nuevo género, aunque tal referencia esté suficientemente justificada teniendo en cuenta la importancia capital que la historia de la pasión ocupa en Marcos y que el material que precede a la pasión está estrechamente relacionado con ella. Pero debemos considerar también que este kerigma no representa ya un momento escatológico decisivo como ocurría en los comienzos de la predicación de la resurrección y en el apóstol Pablo. La muerte y la resurrección de Jesús habían llegado a representar el punto culminante de un drama que se preparó en la actuación y en el sufrimiento de una vida humana expuesta a las vicisitudes de la existencia terrena. Este enfoque hace que Marcos escriba una introducción biográfica a la historia de la pasión, haciendo así que el género «evangelio» resultara determinado por un marco biográfico. Desde este punto de vista comienza la biografía de Jesús, aunque ciertamente nada tiene que ver con el desarrollo real de su vida, pues el marco biográfico está totalmente pensado desde una perspectiva teológica. Solamente sirve para enraizar biográficamente un material sobre los hechos y las palabras de Jesús y para enlazarlo teológicamente con la historia de la pasión. El género biográfico helenístico sirvió como precedente parcial, ya que el material tradicional queda elaborado dentro de un marco biográfico secundario que sirve para presentar la función, la misión y la enseñanza de una determinada persona.

Por medio de su trabajo redaccional Marcos relacionó desde el principio el material de sus fuentes en torno a la historia de la pasión, añadiendo sus aportaciones literarias a los fragmentos que llegaban a sus manos. Por ejemplo, ya al final de la primera fase de la vida activa de Jesús presenta a los herodianos y a los fariseos cavilando sobre la manera de dar muerte a Cristo (Mc 3,6), y traslada a los escribas desde Jerusalén hasta Galilea para acusar a Jesús de estar poseído por Beelzebul (Mc 3,22.30). Pero la tarea más importante de Marcos consistió en reinterpretar los materiales que se oponían a su concepción teológica. Las colecciones de relatos de milagros que él había utilizado intentaban demostrar el poder divino presente en Jesús, es decir, eran aretalogías. Pero la finalidad de estas aretologías, a saber, presentar la mesianidad de Jesús como algo ya presente en los hechos de su actividad terrena chocaba contra la teoría marcana del secreto mesiánico. Este misterio se expresa en el evangelio de una triple manera: en la prohibición a los demonios de manifestar públicamente la dignidad de Jesús (Mc 1,34; 3,12 etc.); en la falta de comprensión por parte de los discípulos (Mc 6,52; 8,16-21); y en la idea de que la predicación en parábolas no era comprensible por el gran público (Mc 4,10-12.33-34; este último elemento quizá responda a otras razones). Este conjunto presenta los prodigios de Jesús con una especial ambigüedad, y el lector ve claro que no pueden ser la clave para entender la verdadera misión de Jesús.

Dentro del contexto del evangelio, Marcos hizo de la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo el momento crítico desde el punto de vista teológico. Al reconocimiento de Jesús como Mesías no sólo sigue la orden de silencio (Mc 8,29-30), sino también el primer anuncio de la pasión (8,31); Jesús rechaza enérgicamente las protestas de Pedro respecto a la predicción (8,32 s). Luego aparecen inmediatamente otros dos anuncios de la pasión (Mc 9,30-32; 10,32-34), de forma que el capítulo que sigue a la confesión de Pedro hasta la entrada en Jerusalén está marcado por la perspectiva de la pasión, la muerte y la resurrección de Jesús. Por fin, a partir de ese momento aprenden los discípulos a entender el secreto de la mesianidad de Jesús. El material de los dichos de Jesús que Marcos ha elaborado en esta parte está orientado hacia la imitación de Jesús en el sufrimiento (cf. Mc 8,34-38; 10,35-45). Los discípulos que siguen a Jesús representan a la Iglesia, según se desprende del material que se encuentra en estos capítulos y que debe situarse dentro de la categoría de las normas internas de la Iglesia (Mc 9,33-50; 10,1-31).

En los anuncios de la pasión Marcos ya no emplea el título de Mesías, sino que curiosamente adopta el título de Hijo del hom-

bre, que originalmente pertenecía a la esperanza escatológica del redentor que viene sobre las nubes del cielo. Marcos, ciertamente, no pone en tela de juicio la antigua perspectiva escatológica propia de la tradición de los dichos, sino que une sus títulos cristológicos al kerigma de la muerte y de la resurrección (cf. Mc 9,9) e incluso a la interpretación de la muerte de Jesús como sacrificio expiatorio (Mc 10,45; Marcos, al parecer, ha introducido el título de Hijo del hombre en esta expresión). De esta manera la cristología de la tradición de los dichos se pone al servicio de la concepción teológica global del evangelio de Marcos. Partiendo de esta perspectiva fundamental de la pasión, muerte y resurrección, no se puede ya plantear la cuestión si los prodigios de Jesús son una prueba de su mesianismo. Estos prodigios provocaron, según Marcos, la muerte de Jesús, y por eso la pregunta, del todo inoportuna, del sumo sacerdote si Jesús era o no el Mesías es respondida lógicamente con el anuncio de la venida del Hijo del hombre en medio del poder y la gloria (Mc 14,61-62). Consiguientemente, la resurrección de Jesús —que no aparece en Marcos— tampoco puede considerarse como un milagro dotado de fuerza probatoria. Una cuestión que permanece abierta a discusión es si el final del evangelio (Mc 16,7) alude a la aparición del resucitado o a la parusía.

Marcos combinó de tal manera las diversas tradiciones cristológicas que el lector no puede poner en tela de juicio el poder del Jesús terreno, ni dudar de la realidad de la resurrección y de la parusía. Pero la presentación de la biografía de Jesús en forma de evangelio hace posible que la comunidad pueda tomar como modelo a Jesús en sus padecimientos, sin que se vea obligada a imitar los milagros de Jesús (los discípulos fracasan lamentablemente en su intento de practicar exorcismos: Mc 9,14-19), y sin que tenga que seguir un radicalismo apocalíptico exagerado (ni siquiera el Hijo conoce el momento de la parusía, Mc 13,21-32). De esta manera la comunidad no dependerá ni de apóstoles taumaturgos ni de profetas escatológicos. Con ello Marcos prepara el camino para el protocatolicismo. Su consolidación irá al compás de la ampliación ulterior de la biografía de Jesús, ya que este género, a partir de su creación por Marcos, señala la manera de imitarle lo mismo en la vida de la Iglesia que en la experiencia del sufrimiento.

c) *La doctrina y la obra de Jesús como canon de la Iglesia: el evangelio de Mateo*

Para 10.2 c: Texto

Frags. de Papías: Funk-Bihlmeyer, *ApostVat,* xliv-xlvii, 133-40.

Para 10.2 c: Comentarios

W. C Allen, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St Matthew* (ICC), Eddinburgh: Clark, [3]1912;

A. H. McNeile, *The Gospel according to St Matthew*, London: Macmillan, 1915;
E. Schweizer, *The Good news according to Matthew*, Atlanta: Knox, 1975.
Para 10 2 c· Estudios
G. Bornkamm, G Barth, y H. J. Held, *Tradition and Interpretation in Matthew*, Philadelphia: Westminster, 1963;
K. Stendahl, *The School of St Matthew and its Use of the Old Testament*, Philadelphia: Fortress, 1968;
J D. Kingsbury, *Matthew Structure, Christology, Kingdom*, Philadelphia. Fortress, 1975;
R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Judentum und Kirche im Matthausevangelium* (BEvTh 33), Munchen: Kaiser, 1963;
G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit Untersuchung zur Theologie des Matthaus* (FRLANT 82), Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962;
U. Luz, *Die Junger im Matthausevangelium* ZNW 62 (1971) 141-71;
J. Lange (ed.), *Das Matthaus-Evangelium* (WdF 525), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.

El evangelio de Marcos fue una obra pensada para unificar diversas iglesias cristianas y sus tradiciones y el evangelio de Mateo no hizo más que continuar sus pasos. Marcos creó la forma «evangelio», y al hacerlo intentó unificar las tradiciones contradictorias de la cristiandad desparramada en Siria. El pensamiento de Mateo era aún más ecuménico y aprovechó de manera exhaustiva las posibilidades de unificación eclesial que tenía el género literario de la biografía evangélica. La vida, la doctrina, las obras y la pasión de Jesús deberían convertirse en canon de una Iglesia católica que a todos abarcara. No sabemos quién era Mateo, aunque se le ha tomado por el recaudador de impuestos Leví (Mc 2,14) que, según Mt 9,9, llevaba el nombre de «Mateo». Pero no es seguro que el autor quisiera mencionarse a sí mismo en esta perícopa. Papías de Hierápolis, a quien tenemos que agradacer la noticia de Marcos como intérprete de Pedro, dice sobre Mateo que «recogió los dichos de Jesús en lengua hebrea, que cada uno las traducía como mejor podía» (Eusebio, *Hist. Ecles* 3,39,16). Esta observación es el comienzo de una tradición eclesiástica según la cual el evangelio de Mateo fue redactado primeramente en hebreo (o arameo), y más adelante traducido al griego. Sin embargo, esto no resulta posible. El evangelio de Mateo del canon neotestamentario fue escrito originariamente en griego en razón de las fuentes griegas utilizadas (Marcos). En el caso de que Papías hubiera sabido efectivamente algo sobre un documento hebreo que se valiera de la autoridad de Mateo, sería otro distinto a nuestro evangelio canónico.

Podríamos interpretar la noticia de Papías como una referencia a la llamada «fuente sinóptica de los dichos», que de hecho pudo haber existido primeramente en arameo. El que Papías hablara de los «dichos (*logia*) de Jesús» podría encajar muy bien con

esa «fuente de dichos» que llamamos «Q», y el que existieran diversas versiones griegas, perfectamente independientes entre sí, de tal fuente, respondería perfectamente a los hechos. Si fuera ésta la correcta interpretación de la noticia de Papías, se deduciría que la «fuente de los dichos» reclamaría para sí la autoridad de Mateo, y que entonces el autor del primer evangelio, el cual insertó la «fuente de los dichos» dentro de la estructura literaria de Marcos, aceptó para su escrito esta misma autoría. Mateo y Tomás serían, pues, las autoridades más primitivas a las cuales se atribuiría la tradición de los dichos; por eso no es ninguna casualidad que aparezcan juntos en varias listas de los doce apóstoles (Mc 3,18; Mt 10,3; Lc 6,15). En cualquier caso, la utilización de la «fuente de los dichos» así como la continuación de la tradición de Pedro hacen suponer para este evangelio un autor sirio. La controversia con el judaísmo rabínico, que se formó después de la catástrofe de la guerra judía, exige que la fecha de su composición se fije entre los dos últimos decenios del s. I.

Mateo adoptó el marco literario creado por Marcos, pero el diseño de su evangelio se diferencia fundamentalmente del de su predecesor. La historia de la pasión ya no condiciona la planificación del conjunto, ni se contempla la obra de Jesús como un simple preludio de la pasión. La estructura externa ha cambiado en el comienzo mismo del evangelio al insertar la genealogía de Jesús y la historia de su nacimiento (Mt 1-2): este como principio de la vida de Jesús y la muerte como su final. Dentro de este marco se encuadra la doctrina y la actuación de Jesús. No es la muerte de éste, sino su obra, la que funda la Iglesia. El acento cae inequívocamente en los *discursos,* es decir, las enseñanzas de Jesús y no en los hechos milagrosos. Para tales discursos utiliza Mateo principalmente material de la fuente de los dichos, así como otro tomado de Marcos y de diversas tradiciones o fuentes especiales. Mateo agrupó los dichos en cinco grandes discursos de Jesús: el sermón de la montaña (Mt 5-7), el envío de los doce (Mt 9,35-11,1), las parábolas (Mt 13,1-53), el orden de la comunidad (Mt 18,1-19,1) y el discurso escatológico (Mt 24,1-26,1). Cada una de estas grandes alocuciones concluye de igual modo: «Y sucedió cuando Jesús hubo terminado estas palabras...». En el último discurso, sin embargo, se dice: «Y sucedió cuando Jesús hubo terminado *todas* estas palabras...». Inmediatamente después viene el relato del acuerdo de los jerarcas de darle muerte (Mt 26,1-5). Aquí termina, pues, la actividad doctrinal de Jesús que había de dar lugar a la fundación de la Iglesia.

Estos cinco grandes discursos son composiciones del evangelista. Ahora bien, para ello no utilizó simplemente máximas aisla-

das y sin ninguna conexión, sino que tomó como base pequeñas colecciones de dichos ya existentes. Aproximadamente el treinta por ciento del sermón de la montaña formaba una unidad en «Q». Este sermón lo recoge Lucas en el llamado «discurso del llano» (Lc 6,20-49). La alocución del envío de los discípulos une fragmentos del breve discurso paralelo de Marcos (Mc 6,7-11) con material de la fuente «Q» (Lc 10, 1-12; 12,2-9; 12,51-53; 14,26-27) y de otras fuentes especiales (Mt 10,17-25). En el discurso de las parábolas Mateo sigue el patrón de Marcos (Mc 4) aunque añade algo más. La alocución sobre el orden de la comunidad lo toma de Mc 9,33-48, pero en lo fundamental es una composición de Mateo. El discurso escatológico reproduce casi por completo a Mc 13 en su primera parte, pero se aumenta en la segunda con nuevo material, sobre todo con parábolas escatológicas. Junto a estos cinco grandes sermones hay otros grupos más pequeños de discursos que Mateo reproduce de sus fuentes propias, por regla general sin apenas modificaciones, como son el discurso sobre Juan Bautista, tomado de la «fuente de los dichos» (Mt 11,2-19; Lc 7,18-35), las máximas sobre lo puro y lo impuro, y sobre las penalidades de los que siguen a Jesús, tomadas de Marcos (Mt 15,1-20; 16,21-24 = Mc 7,1-23; 8,34-9,1) y las invectivas contra los fariseos, que proceden por lo general de «Q» (Mt 23,1-36 = Lc 11,37-52).

Por lo demás el orden de sucesión de las *actuaciones de Jesús* concuerda casi por completo con el evangelio de Marcos. También vuelven a aparecer en Mateo la mayor parte de los empalmes redaccionales por los cuales Marcos había ensamblado el material en un principio independiente, así como la mayoría de los datos relativos a lugares y a fechas. A pesar de todo el cuadro de conjunto sobre el ministerio de Jesús, es completamente diferente que en Marcos. Mateo realizó este cambio sobre todo desligando del contexto de Marcos la mayor parte de las historias de milagros y agrupándolas en una sección especial (Mt 8-9: el autor añade un milagro tomado de la «fuente de los dichos»: Mt 8,5-13). Sólo unos pocos hechos taumatúrgicos quedaron en su contexto primitivo: la curación del hombre con la mano seca (Mc 3,1-6 = Mt 12,9-14, que en Marcos forma parte de un apotegma y en Mateo se ha convertido en un diálogo didáctico); la cananea (Mc 7,24-30 = Mt 15,21-28) y el niño epiléptico (Mc 9,14-29 = Mt 17,14-21), ambos transformados en relatos ejemplares sobre la fe; y la curación de dos ciegos inmediatamente antes de la entrada en Jerusalén (Mc 10,46-52 = Mt 20,29-34). El resultado es obvio: Jesús ya no es un taumaturgo ambulante que demuestra con sus hechos el poder divino. Es sobre todo el Señor y el redentor, en cuyas obras

se hace presente la misericordia de Dios, de forma que se cumple la profecía de Isaías: «El tomó nuestras enfermedades y cargó con nuestras dolencias» (Is 53,4 = Mt 8,17). Mateo revisó profundamente los relatos mismos de milagros, reduciéndolos mucho por regla general (la curación de los posesos de Gerasa ocupa 20 versículos en Marcos y en Mateo sólo 7) y concentrándose en los rasgos esenciales. En cambio los encuentros de los enfermos con Jesús suelen ser más amplios: en ellos los enfermos adoran a Jesús y se dirigen a él con títulos honoríficos como «Señor» o «Hijo de David». Los milagros se atribuyen exclusivamente a la misión peculiar e irrepetible de Jesús. Por el contrario, a los sucesores de Jesús, que también realizan prodigios, se les asegura que estas obras no siempre están de acuerdo con la voluntad de Dios (Mt 7,21-23).

Al hacer de la historia de la pasión el principio hermenéutico de la actividad de Jesús, Marcos había puesto de relieve con absoluta claridad que los milagros de Jesús no podían medirse con los patrones de la propaganda helenística. Aunque Jesús continuó siendo un «hombre divino», este apelativo debía convertirse necesariamente en una paradoja a la vista de la pasión y muerte de aquél que aparecería en su día como Hijo del hombre viniendo sobre las nubes del cielo. Mateo por su parte intenta despojar la vida, la doctrina y la obra de Jesús de las categorías de «hombre divino» y de profeta escatológico. Pero para este propósito Mateo no se sirve ya de la historia de la pasión, sino que de manera lógica y dentro de la exposición biográfica exalta la figura de Jesús por encima del nivel de la existencia humana, o incluso sobrehumana. A Jesús no se le puede medir ya con categorías terrenales, aunque se trate de criterios tales como las dotes divinas, la inspiración o la fuerza. Pero, a la vez, Mateo se atiene al marco de la biografía e incluso lo amplía todavía más. De esta manera asegura que el acontecimiento de la revelación se lleva a cabo dentro del mundo histórico y humano; sin embargo, en todo lo que Jesús dice, hace y padece está actuando el mismo Dios.

El principio hermenéutico que permite hacer esta afirmación procede de la apologética cristiana, a saber, que la divinidad de un acontecimiento se demuestra por su coincidencia con las predicciones efectuadas hace mucho tiempo por la Escritura. Mateo no sólo incluye ocasionalmente alusiones al Antiguo Testamento dentro del material tradicional, o amplía las palabras de Jesús añadiendo frases veterotestamentarias (p. ej. Mt 9,13; 12,5-7; 12,40; 21,16, etc.), sino que además advierte repetidas veces y de manera explícita que los eventos relatados en el evangelio no son más que el cumplimiento de las predicciones divinas: «Esto

sucedió para que se cumpliera lo que fue dicho por los profetas...» (Mt 1,22; 2,15; 2,17; 2,23; 4,14-16; 8,17; 12,18-21; 13,14-15; 13,35; 21,5). Las citas del AT que Mateo aduce acompañadas de esta fórmula proceden de un trabajo erudito sobre el texto del Antiguo Testamento y su tradición griega realizado para ofrecer una prueba de la Escritura. Este trabajo fue continuado sistemáticamente por la apologética cristiana del s. II. En la medida que Mateo no se encontraba sólo efectuando este trabajo, se puede hablar de una «escuela de Mateo». Este trabajo escriturístico desempeñó una función importante en las controversias con el judaísmo y recibió de ellas un impulso decisivo, aunque se dirigía en primer término al mundo pagano. La revelación se presentaba ante éste como un acontecimiento insertado dentro de un amplio plan histórico-escatológico de Dios sobre el mundo. Precisamente a través de esta prueba escriturística el evangelio se convierte en el libro de la revelación de una religión universal. La proximidad de Mateo al judaísmo contribuyó positivamente a esta evolución, y presupone que nuestro autor se preocupó de comparar el cristianismo con el judaísmo precisamente en el punto neurálgico en el que este último centraba su aspiración de ser una religión universal, es decir, en la cuestión de la vigencia de la ley.

Mateo entra en esta controversia con el judaísmo al interpretar la tradición de los dichos, sobre todo en el sermón de la montaña (Mt 5-7). En 5,17-19 cita una máxima de Jesús que debía ser una reformulación del judeocristianismo conservador contra la comunidad helenística que rechazaba la observancia de la ley. La frase pone de relieve que Jesús no había venido para abrogar la ley sino para cumplirla, y que no había de pasar una «iota o tilde» de la ley sin que todo se haya cumplido. Mateo convierte esta frase en clave para su interpretación de la ley, y de este modo reivindica totalmente para el cristianismo la ley del Antiguo Testamento. Pero Mateo formula también un principio para la interpretación de esa ley. Tiene que haber una justicia superior a la de los escribas y fariseos (Mt 5,20). Aunque en Mateo el concepto de la justicia no se agota en su componente ético, la aplicación inmediata de este principio interpretativo se encuentra en las antítesis del sermón de la montaña (Mt 5,21-48): «Habéis oído que se dijo a los antiguos... pero yo os digo...». No hay ningún otro material de los dichos que se halle formulado en este estilo antitético, lo cual quiere decir que fue el mismo Mateo quien compuso estas antítesis para presentar a Jesús como el legislador de una nueva justicia (no como «nuevo Moisés», pues el autor evita intencionadamente esta idea). Lo que importa en cada uno de estos casos es ra-

dicalizar y profundizar en las exigencias de la ley: no sólo se prohíbe matar, sino también el odio y las palabras ofensivas; no sólo es pecado el adulterio, sino incluso el planearlo; y, finalmente, el amor al enemigo es una radicalización del mandato de amar al prójimo.

En este contexto Mateo ha recogido toda una serie de antiguas máximas de Jesús probablemnte auténticas, pero ha tenido cuidado de no interpretarlas en el sentido de una ética sectaria ajena al mundo. La nueva justicia tiene totalmente en cuenta las realidades de la vida; permite, por ejemplo, el divorcio en caso de adulterio (cf. Mt 5,32 con Mc 10,11). El sermón de la montaña no proclama una ética escatológica sino un catecismo para la comunidad. Se exige el ayuno, la oración y la limosna como ejercicios de piedad (cf. su rechazo en el *Evangelio de Tomás*), pero deben diferenciarse con cuidado de la práctica de los paganos y de los judíos en su seriedad y adecuación al fin (Mt 6, 1-18). La ética de una «justicia superior» es la norma para una comunidad nueva y más perfecta. Esta «perfección» (Mt 5,48; únicamente Mateo utiliza este vocablo que falta en los otros sinópticos) es la meta del comportamiento de todos los cristianos. No hay nada que indique la existencia de una ética especial para los avanzados. El sermón de la montaña, lo mismo que los restantes discursos del evangelio de Mateo son «didaché», normas de la Iglesia (los paralelismos con la «Doctrina de los doce apóstoles» son evidentes). En dos ocasiones alude Mateo a mandamientos con la observación de que comprenden toda la ley y los profetas; en el primer caso se trata de la «regla de oro» (Mt 7,12) y en el segundo, del doble mandato del amor a Dios y al prójimo (Mt 22,37-40); ambos mandatos se encuentran juntos al principio del camino de la vida en la *Doctrina de los doce apóstoles* (Did 1,2). Todo esto indica que la «justicia superíor» es una norma ética para la comunidad, y pauta de conducta para todos los miembros de una religión universal, que se encuentra precisamente en trance de desbancar al judaísmo en esta función.

Mateo se preocupa también de redactar normas para el conjunto de la Iglesia en los otros discursos. Las instrucciones dirigidas a los apóstoles cuando se les envía a predicar son ampliadas por Mateo con otras enseñanzas generales dirigidas a todos los miembros de la comunidad para casos de persecución, y con amonestaciones para confesar a Jesús en esos trances (Mt 10,17-42). Las instrucciones a la comunidad (Mt 18,1-19,1) ponen de relieve la elección de los débiles y el deber de perdonar al que ha errado (subrayado con la adición de la parábola del siervo inicuo Mt 18,23-35). Queda excluida una perfección ética meramente

individualista (cf. la frase añadida a la discusión sobre el rango dentro de la comunidad), y se pide la excomunión para aquel que cause escándalo a uno de los «pequeños» de la Iglesia (Mt 18,6-9). Las invectivas contra los fariseos no son una simple polémica contra el judaísmo y la observacia de sus prescripciones, sino contra la pretensión de un cumplimiento individualista de la ley. Es probable que en este discurso se encierre también una crítica contra los responsables cristianos que ocupaban cargos en la comunidad. Lo que se dice en Mt 23, 2-3 y 8-10 va claramente dirigido a la Iglesia cristiana. Esta crítica respecto a ciertos responsables eclesiásticos pone en claro, al mismo tiempo, una diferencia con la *Didaché:* Mateo renuncia a formular instrucciones respecto a la estructuración de los cargos de la comunidad cristiana. Los «discípulos» son siempre toda la comunidad, jamás los que desempeñan funciones directivas. Aunque Mateo subraya la autoridad de Pedro (Mt 16,17-19), no enuncia una doctrina de la sucesión. La responsabilidad en el cumplimiento de la nueva justicia reside, sin reservas, en toda la Iglesia.

Con ello la comunidad aparece en una nueva relación respecto a Jesús: éste no es un nuevo Moisés a quien se le deba obediencia. Jesús es más bien la «Sabiduría» que invita a cada uno a tomar sobre sí su suave carga (Mt 11,28-30). La comunidad que practica la nueva justicia no está por consiguiente ligada a un doctor de la ley, sino a un revelador (Mt 11,25-27), el cual, como sabio y justo que es, arrostra el destino sufriente de los justos. Entre otros cambios en la narración marcana de la pasión, Mateo introduce la historia del lavatorio de Pilato, en señal de inocencia (27, 24-25), que se ha dado en llamar una polémica funesta contra los judíos (cf. Mt 27,24-25). En realidad Mateo no se dirige contra «los judíos» en sí, sino contra los dirigentes (cf 27,20) y contra el pueblo que se ha dejado seducir por ellos. Mateo continúa simplemente una polémica contra los sectores del pueblo iniciada en la tradición profética y desarrollada particularmente por el movimiento sapiencial judío. También tiene esta procedencia la polémica contra los asesinos de profetas (Mt 23, 34-36), que es claramente una parte de la tradición sapiencial (cf. Lc 11,49). Al igual que en la secta de los esenios, «Jerusalén» es el símbolo del asesinato de los enviados de Dios (Mt 23,37-39). Mateo vio en la caída de Jerusalén en la guerra judía la justa pena por los crímenes de los representantes oficiales del pueblo (cf. su interpretación de la parábola del banquete de bodas, Mt 22,6-7).

Aunque Jesús sufrió el mismo destino que muchos justos antes que él, su muerte, sin embargo, puso fin a este círculo vicioso: los santos que habían perecido resucitaron cuando él murió

(Mt 27, 51-53), y la resurrección de Jesús se presenta como una epifanía ante los ojos de las mujeres que estaban en el sepulcro (Mt 28,2-4). El comienzo de una nueva época va ligado a Galilea (Mt 20,10.16) no a Jerusalén. Mateo debía saber muy bien que Galilea era también el punto de partida de la nueva organización del judaísmo rabínico. Pero los cristianos tienen una ventaja sobre los demás: Jesús estará con ellos, como el Señor del universo, hasta el fin del mundo. La parábola del juicio final (Mt 25,31-46) explica cómo se hará presente Jesús, pues ella resume de manera definitiva el tema de la «justicia superior»: lo que haga cada uno —cristiano, judío o gentil— con el más pequeño de los hermanos de Jesús (el hambriento, sediento, desnudo, encarcelado), se lo hace a éste.

3. El círculo juánico

a) *La evolución de la tradición especial juánica*

Para 10.3 a

R E. Brown, *La comunidad del discípulo amado,* Salamanca, Sígueme, [2]1987. La monografía reciente más instructiva;

O Cullmann, *The Johannine Circle,* Philadelphia· Westminster, 1976;

J. M Robinson, *The Johannine Trajectory,* en Id y Koester, *Trajectories,* 232-268;

R Bultmann, *Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannesevangeliums,* y *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandaischen und manichaischen Quellen fur das Verstandnis des Johannesevangeliums,* en Id., *Exegetica,* 10-35 y 55-104,

O. Cullmann, *Das Ratsel des Johannesevangeliums im Lichte der neuen Handschriftenfunde,* en Id., *Vortrage 1925-1962,* 260-91;

G Mac Rae, *The Fourth Gospel and «Religionsgeschichte»*: CBQ 32 (1970) 13-24;

Haenchen, *Johanneische Probleme,* en Id , *Gott und Mensch,* 78-113;

K Wengst, *Interpretación del evangelio de Juan,* Salamanca: Sígueme 1988.

Para 10.3 a (1)

H Koester, *Dialog und Spruchuberlieferung in den gnostischen Texten von Nag Hammadi* EvTh 39 (1979) 532-56;

Id., *Gnostic Writings as Witnesses for the Development of the Sayings Tradition,* en Layton, *Rediscovery of Gnosticism,* 238-61;

H. Becker, *Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede* (FRLANT 68), Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956.

Para 10.3 a (2)

C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel,* Cambridge University, 1963.

Para 10.3 a (3): Texto

G. Mayeda, *Das Leben-Jesu-Fragment Papyrus Egerton 2 und seine Stellung in der urchristlichen Literaturgeschichte,* Bern: Haupt, 1946;

J. Jeremias, *An Unknown Gospel with Johannine Elements (Pap Egerton 2)* 1, 94-97;

Cameron (ed.), *Papyrus Egerton 2,* en *The Other Gospels,* 72-75

Para 10.3 (4)

D. M. Smith, *The Sources of the Gospel of John An Assessment of the Present State of the Problem.* NTS 10 (1963/64) 336-51.

El evangelio de Juan procede de una tradición especial que debe localizarse también en Siria, pero que presupone una evolución inicial independiente de las demás comunidades y tradiciones de aquella región. Sin embargo, a lo largo del desarrollo de esta tradición y sobre todo en la asunción de diversas narraciones de milagros y de la historia de la pasión, se pueden observar contactos con el resto de la cristiandad (petrina) de Siria. La dependencia de Juan de los evangelios sinópticos pudo llegar a cristalizarse en la última fase de la redacción de su evangelio. Lo característico de las composiciones típicamente juánicas es el material contenido en los *discursos y diálogos* Aquí se encuentran los presupuestos y los inicios de la cristología y de la soteriología de los círculos juánicos. El enigma del evangelio de Juan, hasta ahora no resuelto de manera satisfactoria, radica en la determinación exacta de esos discursos, de sus tradiciones y su desarrollo. A diferencia de los grandes sermones del evangelio de Mateo, en los que por medio del análisis crítico-formal se pueden fijar con mucha precisión los estratos más antiguos de la tradición oral, el material juánico de los discursos se ha resistido hasta ahora tenazmente al intento de reconstruir su historia anterior. La hipótesis de Rudolf Bultmann de una fuente gnóstica para los discursos encontró poca aceptación, y sólo aplazaría los problemas, pues la cuestión del desarrollo de una fuente de este tipo y del origen de su concepto gnóstico de la redención daría lugar a nuevos enigmas. Probablemente abrirá nuevas vías de solución el trabajo crítico, que comienza precisamente ahora, sobre los textos de Nag Hammadi descubiertos en 1945 y publicados en facsímil íntegramente en 1977, en una traducción preliminar inglesa. En estos escritos se encuentra abundante material sobre diálogos y discursos de revelación que en muchos aspectos presentan analogías con los discursos joaneos.

1) *Diálogos de Jesús* —Los pasajes antiguos que subyacen al *Diálogo del Salvador* (cf § 10, 1 b) muestran, por ejemplo, cómo pueden surgir diálogos como fruto del empeño por interpretar las palabras antiguas de Jesús. De manera parecida se puede uno imaginar la composición de largos discursos que no eran interrumpidos, salvo en excepciones, por las preguntas de los discípulos. Los dichos tradicionales de Jesús utilizados en tales composiciones no siempre se pueden aislar sin más, porque se trata de palabras que no encuentran un paralelismo en los evangelios sinópticos y porque su elaboración en un diálogo ocasiona que las sentencias originales se citen ya alteradas en su primera transcripción. Además, las palabras de Jesús fueron combinadas con otro tipo de material tradicional como pueden ser fórmulas ke-

rigmáticas, confesiones de fe o máximas teológicas de carácter general.

El discurso de Jn 3 (diálogo con Nicodemo) presenta un buen ejemplo de todo esto. Jn 3,3 cita un dicho de Jesús sobre el nuevo nacimiento que aparece también en Justino en el contexto de una liturgia bautismal (*Apol.* 1,61,4-5). El autor del diálogo con Nicodemo tomó quizás esta frase de una liturgia bautismal, pero sustituyó el tradicional «renacer» por «nacerán de nuevo», es decir, «de arriba», y modificó el «entrar en el reino de Dios» por «ver» (la repetición del dicho en Jn 3,5 conservó su forma original). La sentencia siguiente sobre el Espíritu/viento, que se oye pero del que no se sabe su origen (Jn 3,8), es una máxima teológica de carácter general que también conocía Ignacio de Antioquía (Ign., Phld 7,1) y que quizá proceda del mismo contexto litúrgico que lo anterior. A su vez, esta frase queda ilustrada con un dicho sapiencial, tomado de la tradición, sobre el viento que podemos oír, pero cuyo origen desconocemos (3, 8). El siguiente fragmento tradicional aparece en Jn 3,11 que es una confesión de fe de la comunidad, como se deduce claramente de la interrupción estilística, pues de repente Jesús habla de sí mismo en primera persona del plural. A continuación, en Jn 3,14, sigue un pasaje tradicional de interpretación alegórica de la Escritura (Moisés levanta la serpiente— Jesús es levantado en la cruz).

Parece, pues, que fueron antiguos *dichos de Jesús* los que se encontraban en los inicios de la evolución de discursos y diálogos. En las alocuciones de Jesús del cuarto evangelio se encuentran repetidas veces frases que pueden identificarse con ayuda de los nuevos textos de Nag Hammadi como dichos de aquel originariamente aislados. Sólo podemos citar aquí algunos ejemplos. La declaración de Jesús sobre sí mismo de Jn 7,33-34, a saber, que le buscarán, pero no le encontrarán, se halla en el Evangelio de Tomás (38) entre los dichos de Jesús. Otro texto paralelo de un libro sapiencial desconocido de *Baruc,* citado por S. Cipriano (*Testimonia* 3,29), demuestra que esta sentencia era originariamente una automanifestación de la Sabiduría celestial, que afirma estar entre los hombres por un poco de tiempo para luego volver a su morada celestial (cf. también Jn 16,16 ss). La frase de Jn 8,5 «quien guardare mi palabra no gustará de la muerte» es una variante del Evangelio de Tomás (1) atestiguada también como dicho de Jesús en el *Diálogo del Salvador* (147,18-20). Jn 16,24 (pedir, recibir, gozo cumplido) es también una sentencia de Jesús según se prueba nuevamente por el *Diálogo del Salvador* (129, 14-16). En esta misma obra podemos observar también cómo estas palabras de Jesús se convierten en diálogo dentro del proceso de interpreta-

ción intercalando preguntas y respuestas. En este escrito, en 132, 3-9, se encuentra un breve diálogo formado con palabras de Jesús sobre el lugar (celestial) de la vida, sobre el «ver» y el conocimiento propio, que tanto en la forma como en el contenido da la impresión de ser una especie de fase previa del diálogo de Jn 14,2-12.

Finalmente, el *Evangelio de Tomás* muestra que algunas afirmaciones de Jesús sobre sí mismo, tal como suelen encontrarse en los discursos joaneos (cf. las expresiones con «yo soy») pero infrecuentes en los sinópticos, debieron haber formado parte relativamente pronto de las colecciones de dichos de Jesús, aunque por supuesto en una línea de tradición que siguió un desarrollo distinto al de la «fuente sinóptica de los dichos» («Q»). En el Evangelio de Tomás dice Jesús en un estilo totalmente joaneo: «Yo soy la luz que está sobre todos» (77). El texto de Jn 7,38 se puede comparar con la sentencia 108, que dice «el que bebe de mi boca...». Análogo también al evangelio de Juan es el dicho 28, en el que el redentor habla sobre su venida y misión en el mundo en un sentido muy parecido a la literatura sapiencial judía. A la presentación que hace la Sabiduría de sí misma sigue una invitación y una llamada a la conversión, o a la fe, y una promesa, texto con el que podemos comparar Jn 6,35: «Yo soy el pan de vida; el que viene a mí ya no tendrá más hambre y el que cree en mí jamás tendrá sed». Como demuestra el Evangelio de Tomás, estas automanifestaciones kerigmáticas de Jesús circularon originariamente aisladas como sentencias de Jesús. También Jn 11,25-26: «Yo soy la resurrección y la vida...» pudiera ser la reproducción de un dicho tradicional de Jesús.

2) *Tradiciones de la iglesia juánica.*—Si efectivamente tenemos ante nosotros en estas tradiciones el estrato más antiguo de la *tradición de las comunidades joaneas,* resulta posible decir algo sobre su cristología y soteriología. Al igual que en el evangelio de Tomás, esta suerte de interpretación de los dichos de Jesús representa un estadio primitivo de la cristología gnóstica. Las palabras del Jesús terreno no son más que la voz de un Redentor celestial que llama a los hombres hacia una nueva existencia informada por el espíritu. El bautismo es un nuevo nacimiento a esta nueva existencia celestial a través del Espíritu; nada se dice sobre el componente escatológico del bautismo (Jn, 3,2 ss). Si las palabras del pan de vida y de la vid verdadera (Jn 6,26 ss; 15,1 ss) son interpretaciones de la celebración eucarística, el pan y el vino se entienden como la participación en el mensaje celestial de Jesús. El pan y el vino no se refieren (como en Pablo y en las palabras sinópticas de la consagración) a la venida futura de Jesús o a su destino abocado al sufrimiento, sino a sus mismas palabras que crean la vida.

Es posible que el evangelio de Juan haya conservado cierta información sobre el lugar en el que deberíamos situar estas primitivas comunidades gnóstico-cristianas. Es verdad que en Juan la mayoría de los datos sobre los lugares de la vida de Jesús son fruto de las exigencias literarias de la redacción, pero dentro de los diálogos se encuentran algunas indicaciones interesantes. Jesús es conocido como el «galileo» y se objeta contra él que un profeta no puede venir de Galilea (Jn 7,52). Si el origen de Jesús era realmente de dominio público, resulta sorprendente la acusación de que Jesús era samaritano (Jn 8,48). Concuerda con esto que el relato de Jesús y la samaritana debía indicar desde un principio a Samaría como localización de ese hecho (Jn 4,4 ss). El país del «otro lado del Jordán» es mencionado varias veces como lugar donde actuó Juan y también como sitio donde estuvo Jesús (cf. Jn 1,28; 3,26; 10,40-41). Aunque no siempre se pueda decidir si estos datos proceden de alguna antigua tradición, se puede no obstante suponer que la primitiva tradición de la comunidad joanea se desarrolló en el ámbito del judaísmo palestino, pero fuera del territorio controlado por el sanedrín de Jerusalén, es decir, tal vez en Samaría, donde los Hechos de los apóstoles (8,5) atestiguan la existencia de los trabajos misioneros de Felipe muy a los comienzos del cristianismo. Es imposible decidir, sin embargo, si Juan, el hijo del Zebedeo, que fue en su día una de las «columnas» de Jerusalén y abandonó más tarde esta ciudad igual que Pedro, tuvo algo que ver con la formación de la antigua comunidad «joanea», porque no existe ningún testimonio primitivo que acredite el nombre de Juan en esta tradición.

3) *Papiro Egerton 2.*—En esa región debieron existir ciertas controversias con el judaísmo que dieron lugar, en el evangelio de Juan, a que «los judíos» fueran considerados, sin más, como los enemigos de Jesús (cf. *infra,* la historia de la pasión en Juan). También es seguro que esta polémica dio lugar a la formación de tradiciones que luego el evangelista utilizó para su evangelio. También debieron desempeñar un papel importante interpretaciones escriturísticas que se ocupaban de la cuestión de la autoridad de Abrahán y Moisés. En este contexto ha recibido hasta ahora poca atención una fragmento de un evangelio que fue publicado en 1935: el *Papiro Egerton 2.* El tipo de escritura de este manuscrito pertenece al principio del s. II d. C., lo cual indica que, prescindiendo de una excepción, este fragmento es bastante anterior a los manuscritos más antiguos de los evangelios canónicos (cf. § 7,2 b). En él se contiene, además del relato de la curación de un leproso, un diálogo polémico sobre el pago de los tributos y un milagro de Jesús en el Jordán (el texto se interrumpe en este re-

lato), más dos narraciones con paralelos muy estrechos a pasajes del evangelio de Juan. En la primera de éstas, en un diálogo polémico de Jesús con las «autoridades del pueblo» se encuentran frases que vuelven a aparecer casi literalmente en Juan 5,39 («Investigad las Escrituras...»), 5,45 («Hay alguien que os acusa, Moisés...») y 9,29 («Nosotros sabemos que Dios habló a Moisés...»). Existen, sin embargo, diferencias significativas: aunque el lenguaje es joaneo, faltan expresiones características del evangelista (*Pap. Eg.* 2 dice, p. ej., «vida» en lugar de «vida eterna»); las dos primeras frases se encuentran en Jn 5 dentro de un largo discurso, mientras que en el *Pap. Egerton* se hallan en un diálogo más breve, que debe ser más antiguo por sus características formales. En el segundo episodio aparece un corto relato de un intento de lapidación y apresamiento de Jesús que, al parecer, el evangelista separó para despertar la impresión de la existencia de más persecuciones (Jn 7,30; 10,31.39).

Teniendo en cuenta la gran antigüedad de este papiro y considerando la relación mutua entre ambos textos, no es posible ver en el Pap. Eg. 2 un extracto posterior al evangelio de Juan, pues no es fácil suponer que el autor hubiera elaborado su texto sacándolo de media docena de pasajes del evangelio de Juan (también se encuentra un lugar paralelo en Jn 3,2) y de los tres evangelios sinópticos. Más bien se debe tratar de un texto más antiguo que el cuarto evangelio y que, debido a su lenguaje que muestra un gran parecido con los sinópticos, pertenece a un estadio más antiguo de la tradición que los evangelios canónicos. Esto demostraría que en la polémica con los adversarios judíos y dentro de la tradición de las comunidades joaneas —si es que el Pap. Egerton procede de ellas— se formularon proposiciones de fe sobre Jesús que confesaban su origen divino (cf. «nosotros sabemos que has venido de Dios», Pap. Eg. 2, línea 45), o que ponían en duda esta pretensión en boca de los adversarios («respecto a ti no sabemos de donde vienes», *Ibid.,* 2,11.16 s, cf. Jn 7,27). Una fuente semejante habría que suponer también probablemente para otras discusiones del mismo tipo sobre la autoridad de Moisés (Jn 7,19.22 s; cf. 3,14) o sobre la cuestión del linaje de Abrahán (Jn 8,33 ss). El papiro Egerton sería, por tanto, un importante testimonio de la formación del material polémico introducido posteriormente en los discursos joaneos, y nos proporcionaría un punto de referencia en relación con la separación de estas comunidades del judaísmo.

4) *La historia de la pasión.*—Las comunidades joaneas a lo largo de su evolución posterior se relacionaron también con el resto de las iglesias sirias siendo influenciadas por sus tradiciones

de una manera profunda. Donde mejor se puede palpar este hecho es en la tradición de la pasión. La *historia de la pasión* de Jesús que hizo suya la comunidad de Juan coincide en sus líneas generales y en muchos detalles con el modelo sobre el que se basó el evangelio de Marcos. En uno y otro caso el relato comienza con la entrada en Jerusalén (o bien con la unción en Betania; ambas narraciones aparecen en Jn 12 en orden inverso), y termina con el hallazgo del sepulcro vacío (Jn 20, 1-18). En este relato la figura de Pedro se destaca incluso con más nitidez que en Marcos: aparece también en la historia del sepulcro vacío y no posteriormente como ocurre en Mc 16,7.

Nos encontramos, pues, básicamente ante la misma historia de la pasión que debió surgir en los círculos del cristianismo petrino, que fue utilizada en el Evangelio de Pedro así como en el de Marcos y en el de sus dos imitadores, Mateo y Lucas. Pero en Juan se conservaron algunos rasgos primitivos, sobre todo la fijación de la muerte de Jesús en el día anterior a la comida de la Pascua (Jn 18,28). Consecuentemente tampoco se encuentra en Juan ninguna indicación respecto a la interpretación secundaria de la última cena de Jesús como comida pascual (cf. Mc 14,12-16; Lc 22,15). Existen otros detalles, sin embargo, que han sido introducidos por el redactor joaneo: en la historia de la pasión aparece un segundo discípulo (« el otro discípulo» Jn 18,15 s; « el discípulo a quien Jesús amaba» Jn 19,26 s), que literalmente quitó el puesto a Pedro corriendo, como primer testigo del sepulcro vacío (Jn 20,3-10). Desempeña también un papel secundario el marcado acento martirológico del conjunto de la pasión y la tendencia a atribuir a los judíos la culpa de la muerte de Jesús, disculpando a Pilato. Aparece ahí de manera evidente una tendencia antijudía que ya percibíamos en algunas de las controversias tradicionales de las primeras comunidades joaneas (cf. *supra*). La razón hay que buscarla en las experiencias de las primeras persecuciones por parte de los judíos; cf. la alusión a la exclusión de la sinagoga por confesar a Cristo (Jn 9,22; 16,2).

5) *La «fuente de los signos»*.—La tradición de los relatos de milagros que aparece en el evangelio de Juan en la llamada *fuente de los signos* (*semeia* en gr.) se halla también íntimamente relacionada con las fuentes del evangelio de Marcos. De esta base proceden Jn 2,1-11; 4,43-5,9; 6,1-21; 9,1-7 y 11,1-44, y su final se ha conservado probablemente en Jn 20,30-31. Esta fuente es una colección de pasajes de propaganda helenística que anuncia a Jesús como «hombre divino». El lenguaje de estas tradiciones, sin embargo, nos remite a un ambiente arameo. Por consiguiente tales historias debieron ser utilizadas en la actividad misionera que se desa-

rrollaba entre judíos arameoparlantes y gentiles, y fueron coleccionadas en una comunidad bilingüe. Entre estas narraciones se encuentra un milagro de Jesús cuyos rasgos principales están tomados del culto a Dióniso (el prodigio del vino en Caná, Jn 2,1-11), lo cual es característico del sincretismo del ámbito siriopalestino que, por cierto, no era grecoparlante. El poder taumatúrgico de Jesús resalta en estas narraciones todavía más que en los pasajes correspondientes del evangelio de Marcos. Estos relatos presentan a Jesús como al Dios que anda por la tierra; en lugar de hablar de Dios que resucitó a Jesús de entre los muertos, anuncian a un Jesús que posee el poder divino de devolver la vida a los muertos, sacándolos del sepulcro (Jn 11). Esta tradición no es típicamente joanea, y el autor del cuarto evangelio mantiene una postura crítica respecto a ella. Se puede pensar que estaba unida en una fase anterior de la tradición a los dichos o a diálogos que presentaban a Jesús como provisto de una sabiduría divina. El núcleo del encuentro de Jesús con la samaritana (Jn 4,4 ss) podría proceder de esta tradición, pues Jesús aparece ahí como profeta dotado de un conocimiento prodigioso (4,16-19).

6) *Tradiciones escatológicas.*—La proclamación escatológica de Jesús como el Mesías, como el Hijo del hombre que ha de venir, no es ajena al círculo joaneo, aunque fue asumida con cierto sentido crítico, siendo además objeto de una reelaboración. En la tradición de estas comunidades faltan las típicas predicciones inequívocas sobre la parusía futura de Jesús en las que se alude a los conocidos acontecimientos apocalípticos finales (Jn 5,28-29 y 6,39 b. 40 b. 44 b son adiciones al evangelio, producto de redacciones posteriores). La otra venida de Jesús se explica en los discursos de despedida como la venida del Espíritu santo. La misma celebración eucarística, que con toda seguridad existía en las comunidades joaneas (cf. Jn 6,26 ss; 15,1 ss; no es segura la relación de Jn 13,1 ss con la eucaristía), no contiene elementos escatológicos. El bautismo no es como el sello que cualifica para el fin de los tiempos, sino un nuevo nacimiento en el momento presente a través del Espíritu (Jn 3,1 ss). Los círculos joaneos asumen los títulos cristológicos de Hijo del hombre y de Mesías o Cristo, incluso resaltan el primero de manera especial (Jn 1,51), pero faltan aquellas palabras, tan características de la «fuente sinóptica de los dichos» («Q»), sobre la venida del Hijo del hombre entre las nubes del cielo. Resultan completamente familiares para estas comunidades las ideas escatológicas del juicio y la vida eterna, pero se entienden siempre como dones o acontecimientos de una redención que se lleva a efecto en el presente. En resumen, se puede concluir que el vocabulario y los conceptos de la esperanza

escatológica en el futuro eran corrientes en la tradición joanea, pero se interpretaban enteramente en el sentido de una religiosidad y una teología que partía de presupuestos totalmente diferentes desde el punto de vista cristológico y soteriológico. El autor del evangelio de Juan fue el primero que intentó fundir las concepciones gnósticas primitivas de la tradición joanea con el kerigma de la cruz y la resurrección, dentro de una perspectiva teológica nueva y totalmente independiente.

b) *La exaltación en la cruz como evangelio*

Para 10 3 b Comentarios·

R Bultmann, *The Gospel of John A Commentary,* Philadelphia Westminster, 1971 Este comentario, junto con el de Dodd, *Interpretation,* son las obras mejores y más estimulantes sobre el Ev de Jn en este siglo

R E Brown, *The Gospel according to John* (2 vols , AB), Garden City, NJ Doubleday, 1976-70 (ed cast Cristiandad, Madrid)

E Haenchen, *Das Johannesevangelium Ein Kommentar* (ed U Busse) Tubingen Mohr/Siebeck, 1980,

C K Barrett, *The Gospel according to St John,* Philadelphia. Westminster, [2]1978,

R Schnackenburg, *The Gospel according to St John* (vols. 1-2), New York: Seabury, 1980 (ed cast Herder, Barcelona)

Para 10 3 b Estudios

E R Goodenough, *John a Primitive Gospel* JBL 54 (1945) 145-83,

E C Colwell, *The Greek of the Fourth Gospel,* Chicago University of Chicago, 1931,

R Bultmann, *Untersuchungen zum Johannesevangelium,* en Id *Exegetica,* 124-97,

E Kasemann, *Structure and Purpose of the Prologue to John's Gospel,* en Id , *New Testament Questions,* 138-67,

A Lindemann, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium,* en *Kirche Festschrift Bornkamm,* 133-61,

W A Meeks, *The Man from Heaven in Johannine Sectarianism* JBL 91 (1972) 44-72,

E Kasemann, *El testamento de Jesús,* Salamanca, Sígueme, 1983,

F L Cross (ed), *Studies in the Fourth Gospel,* London Mowbray, 1957,

R Kysar, *The Fouth Evangelist and His Gospel An Examination of Contemporary Scholarship,* Minneapolis Augsburg, 1975,

K H Rengstorf (ed), *Johannes und sein Evangelium* (WdF 82), Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973

Teología del cuarto evangelio

C H Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel,* Cambridge: Cambridge University, 1953 y reimp,

Bultmann, *Teología,* 417-511,

J L Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel,* Nashville· Abingdon, [2]1979,

A N Wilder, *New Testament Faith for Today,* New York Harper, 1955, 12-64

El evangelio de Juan es un intento de fundir la orientación especial de las comunidades joaneas con las tradiciones del resto de la cristiandad siria. Esta tentativa debió completarse antes del fi-

nal del siglo I d. C. puesto que el cuarto evangelio no puede datarse tardíamente como se había pensado a menudo anteriormente. Esta fecha temprana ha quedado determinada por el hallazgo del papiro Rylands 457 (𝔓52). Se trata de un pequeño fragmento que contiene versículos de Jn 18. El tipo de letra de este papiro se puede fechar en torno al 125 d. C. Es decir, el evangelio de Juan era ya conocido en Egipto al principio del s II. Pero por las razones expuestas en el último capítulo el autor debía proceder de Siria (cf. 10,3 a).

Lo que resulta cuestionable es si el texto que ha llegado hasta nosotros del cuarto evangelio, que en conjunto está avalado por varios papiros del s. III (𝔓66, 𝔓75), reproduce la forma original del escrito. Es totalmente seguro que la narración de Jesús y de la adúltera de Jn 7, 53-8,11 es una interpolación posterior, ya que falta en los papiros y en la mayor parte de los manuscritos unciales antiguos, y aparece en el grupo Ferrar de manuscritos en minúsculas a continuación de Lc 21,38. Se discute también la proveniencia del último capítulo (Jn 21,1-25), a pesar de que aparece en todos los manuscritos. El final propiamente dicho del evangelio lo constituye Jn 20,30-31, que se repite en Jn 21,25 con una formulación un tanto exagerada. El evangelista alcanza evidentemente la meta de su exposición con la aparición del Resucitado a Tomás (Jn 20,24-29), pasaje en el que se concede expresamente a la fe la preeminencia sobre el ver, y donde encontramos la confesión final de Jesús como «Señor y Dios». La aparición relatada en Jn 21, 1-14 sobre la «pesca milagrosa de Pedro» (cf. Lc 5,1-11) no viene en absoluto a cuento, y fue redactada para equilibrar las diversas pretensiones eclesiásticas de autoridad, al igual que la discusión siguiente sobre la posición de preeminencia de Pedro en relación con la del «discípulo a quien Jesús amaba». Un sucesor del evangelista amplió en este pasaje la obra del autor, formulando diplomáticamente la armonía intentada en el evangelio respecto a la tradición petrina y a la joanea: Pedro y su tradición quedan confirmados en su papel directivo en la organización de las comunidades cristianas («apacienta mis ovejas» Jn 21, 15.16.17); por otra parte, la autoridad del «discípulo a quien Jesús amaba» se describe con la enigmática frase «Si es mi voluntad que él permanezca hasta que yo vuelva, ¿qué te importa a ti?» Prescindiendo de lo que esto quiera decir, el autor del apéndice quiere subrayar la autoridad del evangelio como relato de un testigo ocular y equipararlo a la autoridad de Pedro (Jn 21,24).

Podemos preguntarnos también si el mismo redactor alteró el texto del evangelio original en otros casos. Esto es perfectamente posible. La insistencia en la veracidad del relato del testigo

ocular en Jn 19,35 recuerda a Jn 21,24. Hay toda una serie de observaciones claramente intercaladas sobre la resurrección futura de los muertos (Jn 5,28-29; 6,39 b. 40 b. 44 b) y sobre el juicio futuro (Jn 12,48 b) que contradicen los discursos joaneos sobre la actualidad del juicio y la resurrección (cf. Jn 5,24-26; 11,25-26). Finalmente, en el discurso de Jesús sobre el pan de vida se ha introducido un capítulo que habla de comer y beber físicamente la carne y sangre de Jesús (Jn 6,52 b-59), mientras que en otros lugares se afirma que Jesús está presente como pan de vida en su palabra (Jn 6,63.68). En estos textos interviene, pues, un redactor a quien le interesaba poner de relieve una interpretación sacramental realista de la eucaristía, la misma que defendía Ignacio de Antioquía en las postrimerías del siglo I (cf. § 12, 2d). Algunos estudiosos han supuesto también que son interpoladas algunas frases del evangelio de Juan muy parecidas a las de los sinópticos (p. ej. Jn 1,27; 12,8), pero tal concordancia puede deberse simplemente a la utilización de las mismas fuentes.

Un problema peculiar, no solucionado hasta ahora, del texto de Juan surge del hecho de que no siempre es muy lógica la secuencia de los diversos capítulos del texto tal como se conserva en todos los manuscritos. Las palabras de Jn 3, 31-36 no acaban de ajustar en boca del Bautista, sino que empalman mejor con el discurso de Jesús de Jn 3, 21. Según Jn 6,1, Jesús se encuentra de pronto en Galilea mientras que según Jn 5,1 ss estaba en Jerusalén. ¿Debería Jn 6,1-71 situarse en el original después de Jn 4,43-54, ya que en esta última perícopa se presupone la estancia en Galilea al igual que en Jn 6? Es del todo incomprensible que en Jn 14,31 se dé comienzo inmediatamente a la escena del apresamiento de Jesús con la frase «¡Levantaos, vámonos de aquí!, mientras que Jn 15,1-17,26 forma parte todavía del discurso de despedida. En este caso no cabe ninguna duda: la sección de Jn 15,1-17,26 estaba en el original en otro lugar, quizá entre 13,38 y 14,1. Este desplazamiento se puede explicar debido a que en alguna transcripción antigua del evangelio se traspapelaran inadvertidamente algunas hojas. Pero esta explicación no puede utilizarse como argumento cuando se quiere volver a restaurar el orden original del evangelio en el caso de pasajes muy pequeños, de sólo unos pocos versículos. Habrá que darse por satisfecho con la constatación de que continúa siendo un enigma la cuestión del orden lógico de muchos capítulos, y de que quizás este evangelio no fue terminado por su autor. Puede confirmarse esta conclusión al observar que en Jn 4,43-54 se cuenta un milagro que parece insinuar una exposición más larga sobre la fe y los prodigios (cf. Jn 4,48); pero el autor, totalmente en contra de su costumbre

de proseguir con un discurso la historia de un milagro, se queda sin hacerlo. También los fragmentos de discursos y diálogos, en parte sin hilación mutua, de Jn 7 y 8 parecen indicar que el evangelio de Juan contiene capítulos a los que les falta la última redacción del autor.

De todos modos, desde una perspectiva global, el esquema del evangelio de Juan es completamente claro. A la primera parte (Jn 2-11), sirve de base una colección de milagros, la llamada «fuente de los signos» (*semeia;* § cf. 10,3 a). Al relato de cada uno de estos prodigios, o intercalados dentro de la narración misma (como en Jn 11) siguen largos discursos redactados por el evangelista en los que utiliza material de dichos o diálogos tradicionales (única excepción en 4.43-54).El esquema de la segunda parte (Jn 12,1-20,10) procede de la historia tradicional de la pasión (cf. § 10,2 a). Comienza con la unción en Betania y la entrada en Jerusalén (Jn 12,1 ss), pero se interrumpe en el relato de la última cena de Jesús con una larga secuencia de discursos y diálogos (Jn 13,31-17,26), el llamado «discurso de despedida», para volver a coger el hilo con la narración del prendimiento de Jesús (Jn 18,1 ss). El marco externo del evangelio consta de una introducción, que a su vez tiene tres partes (prólogo, testimonio del Bautista y vocación de los discípulos, en Jn 1,1-51) y de un capítulo final que cuenta las apariciones del resucitado a María (Magdalena), a los discípulos y a los doce, incluido Tomás (Jn 20,11-29).

El *prólogo* del comienzo del evangelio (Jn 1,1-18) tiene forma de himno y procede de la tradición de la comunidad joanea. El evangelista ha unido este himno al evangelio valiéndose de referencias adicionales (Jn 1,6-8.15; cf. 1,19-34; Jn 1,17; cf. 5,39-47; 9,28-29; 19,7). No se puede decidir si la fuente última de esta sección es un himno originariamente precristiano, pues su forma actual es ciertamente un producto de la comunidad cristiana. De todos modos, su parentesco y dependencia de la teología sapiencial judía (cf. § 5,3 e) es indudable; únicamente el término «logos» ha desplazado a la palabra más antigua «sofía», como también ocurre en Filón de Alejandría debido a influencia griega. Al igual que la Sabiduría judía, el Logos preexiste también en Dios, el cual crea el mundo a través de él; aparece en el mundo como luz reveladora, no es comprendido, pero concede a aquellos que le aceptan el derecho a la filiación divina. Hasta este punto, pues, nada se dice que vaya más allá de la teología sapiencial. No aparece una típica confesión de fe cristiana hasta la frase en que habla del Logos que se hizo carne (Jn 1,14) y en la alabanza de la gloria de Dios hecha hombre (1,14 b. 16). Puesto que estas declaraciones formaban ya parte del himno tradicional, queda claro que la

comunidad joanea habría adoptado las concepciones del mito judío de la Sabiduría, pero confesando al mismo tiempo la encarnación del revelador celestial en el Jesús terreno. De este modo se oponía a la interpretación gnóstica del evento de la revelación, para la cual el criterio de la salvación consistía en apartarse radicalmente del mundo terreno y del ámbito humano. La posición antignóstica formulada en el himno de manera programática es determinante para todo el evangelio de Juan, si bien el autor utiliza repetidas veces un lenguaje mítico que recuerda al pensamiento gnóstico.

Discuten los estudiosos si la presentación de la actividad de *Juan el Bautista* en la segunda parte de la introducción (Jn 1, 19 ss) es el exponente de una polémica contra grupos aún activos del Bautista (cf. también Jn 3,22-30; 4,1). La tradición utilizada por el evangelista conocía la existencia de esta oposición, y nos informa también que algunos de los discípulos de Jesús procedían de los grupos del Bautista. Pero el interés del evangelio en esta sección —que incluye el relato de la vocación de los discípulos— intenta reelaborar los títulos honoríficos de Jesús que se empleaban en las comunidades cristianas (Profeta, Mesías/Cristo, Hijo de Dios, Rey de Israel, cf Jn 1,20 ss. 34 41.49) e introducir otro que, al menos de manera provisional y junto con la designación de «Hijo», definiría de manera adecuada la dignidad de Jesús: el «Hijo del hombre» (Jn 1,51).

El centro de interés teológico de la primera parte del evangelio (Jn 2-11) es la controversia sobre *los criterios religiosos tradicionales* en torno a la revelación, lo que se pone de manifiesto en las reacciones del pueblo y en las críticas de los «judíos» ante los milagros de Jesús. Tanto la crítica de la fe en los milagros como la polémica contra «los judíos» son ciertamente temas que estaban ya planteados en las tradiciones utilizadas por el evangelista pero a éste le interesa sobre todo una cuestión aún más fundamental. Tanto para Juan como para la tradición que sigue, Jesús es el hombre divino dotado de un poder sobrenatural, el Hijo de Dios que camina por la tierra. Pero la fe orientada solamente a las pruebas palpables de la presencia divina no es más que un ejemplo de la actitud humana generalizada que únicamente acepta gozosamente la revelación cuando confirma los prejuicios y las aspiraciones religiosas. Los judíos representan también aquella postura que rechaza la revelación cuando ésta no se conforma a unos criterios teológicos preconcebidos. Ambas cosas no son para el evangelista otra cosa que el juicio del «mundo» que no quiere o no puede escuchar la palabra del portador de la revelación. Las concepciones gnósticas de la revelación, que el autor ha

heredado de su tradición juntamente con el material de los dichos y diálogos, nos deben ayudar a comprender qué es lo que él intenta expresar con esta «palabra» de la revelación y por qué se halla ésta en una oposición tan frontal con el juicio del «mundo» (cf. § 10,1 b y § 10,3 a). Según esta concepción gnóstica, la palabra de la revelación es de índole esencialmente diferente del lenguaje mundano, y sólo la pueden entender aquellos que son «de Dios» (Jn 8,47) o «de la verdad» (Jn 18,37). El determinismo gnóstico que parece despuntar en este concepto queda mitigado por Juan al afirmar que los milagros de Jesús se otorgan como una respuesta a la auténtica necesidad humana. De la misma manera, la expresión tan repetida en Juan de «yo soy» (por ej.: «Yo soy la resurrección y la vida», Jn 11,25; cf. 6,33 etc.) no es la presentación de sí mismo como un ser divino procedente de otro mundo que sólo puede ser escuchado por aquellos que son también de origen divino, sino que representa unas señas de identidad por las que los oyentes pueden conocer la plenitud de la esperanza auténticamente humana.

La palabra del portador de la revelación no apela, como ocurriría en el gnosticismo, al conocimiento en último término divino del oyente, sino a la nostalgia y a la esperanza que procede de la esfera de la vivencia humana. A este ámbito pertenece también el esfuerzo por la comprensión correcta de la tradición religiosa; Moisés era en realidad un testigo de la revelación que se hizo presente en Jesús (Jn 5,46-47; cf. 8,56). Si con esto queda ya claramente roto el esquema gnóstico de la revelación, ello ocurre aún más definitivamente al introducir al portador de la revelación dentro del círculo del sufrimiento humano y de la muerte. El autor recoge en este punto el mensaje eclesial de la pasión y la muerte de Jesús como acontecimiento salvífico, y lo emplea como un corchete literario y teológico para unir entre sí las dos partes de su evangelio. Ya al comienzo de la obra (2,18-20) Juan se remite a la muerte y a la resurrección como clave para entender su mensaje. La exaltación del revelador no significa, como en la gnosis, el retorno de éste hacia su morada celestial, totalmente alejada de la esfera terrena, sino la elevación en la muerte de cruz (Jn 3,14; 8,28; 12,32-34). Esta teología joanea de la cruz no sólo se dirige contra la gnosis, sino también contra la cristología centrada en Jesús como taumaturgo divino. Precisamente el último y más grande milagro de Jesús, la resurrección de Lázaro, da lugar al acuerdo del sanedrín para acabar con su vida (Jn 11,46-52). Si la misión de Jesús como revelador termina con su muerte, la pretensión de su mensaje, es decir, el don —vehiculado por él— de la presencia del juicio y de la vida eterna en aquellos que creen, se

convierte aún más en una paradoja. Como resultado de estos conceptos, la abolición de la esperanza escatológica en el futuro —que el evangelista había tomado de la interpretación de tintes gnósticos de las palabras de Jesús— tenía que terminar en conflicto con la escatología eclesiástica tradicional con tanta mayor facilidad cuanto más se dedicara su evangelio a dar una interpretación de la muerte de Jesús. De esta cuestión se ocupan en la segunda parte de la obra los discursos de despedida intercalados en la historia de la pasión.

En la reproducción de la *historia de la pasión,* el relato de Juan responde a la narración que sirve de base a los evangelios sinópticos, aunque con una serie de variantes significativas. La mayoría de ellas se refiere a la ausencia en Juan de varios pasajes de los Sinópticos, que no son sino ampliaciones posteriores del antiguo relato: el hallazgo del asno en la historia de la entrada en Jerusalén (Mc 11,1 b-6), la preparación de la comida pascual (Mc 14,12-16), el elaborado relato de la traición de Judas (Mc 14,10-11; y también Mt 27,3-10), Jesús en Getsemaní (Mc 14,32-42; es dudoso que en Jn 12,27 se conserve un recuerdo de ese relato), Jesús ante Herodes (Lc 23,6-12), los dos ladrones (Mc 15,52; Lc 23,39-43) y los guardianes del sepulcro (Mt 27,62-66). Todo esto constituye una prueba de que la historia joanea de la pasión es más primitiva que la de los Sinópticos, impresión que se confirma totalmente en Jn 18,28 al conservar Juan como fecha de la muerte de Jesús el día anterior a la Pascua judía. De acuerdo con esto, la última cena de Jesús tiene lugar, según el cuarto evangelio, antes de la Pascua (Jn 13,1 ss), lo cual merece más crédito que las noticias de los Sinópticos sobre la última cena de Jesús como comida pascual.

También resulta curioso que Juan no diga nada de la institución de la eucaristía por parte de Jesús en la última cena o que suprima este relato sustituyéndolo por la escena del lavatorio de los pies (Jn 13, 4ss). Es improbable que Juan no conociera la comida eucarística, pues se encuentran varias alusiones a ella en el cuarto evangelio (cf. Jn 15,1 ss y Jn 6, incluso sin tomar en consideración los problemáticos versículos 6,52 b-59). Por otra parte, la terminología de tales pasajes es similar a las plegarias eucarísticas de la *Didaché* (cf. § 10,1 c). Se podría suponer más bien que el evangelio no compartía el realismo sacramental —tal como lo defendía por ejemplo Ignacio de Antioquía que era coetáneo suyo, aunque algo más joven (cf. § 12,2 d)— por lo que evitaría narrar dentro de la vida de Jesús la comida eucarística (lo mismo que el bautismo). El cuarto evangelio se interesa en primer término por el «alimento que permanece hasta la vida eterna, el que el Hijo del

hombre os da» (Jn 6,27), es decir, la palabra de Jesús (Jn 6,63). Precisamente en el relato de la comida del Señor el evangelista debió revisar profundamente sus fuentes. Por lo demás, sometió a una cierta labor de redacción la historia de la pasión que tenía a la vista pero no la modificó substancialmente. La única excepción es el interrogatorio ante Pilato (Jn 18,29-19,15) que, con excepción de algunos versículos (18,33.39-40; 19,1-3.13-14), es una composición del evangelista. Esta variante no sólo le sirvió para descargar a Pilato de culpa en la muerte de Jesús —esta tendencia a disculpar a la autoridad romana y de imputar la culpa al sanedrín judío fue encontrada por el evangelista seguramente en su fuente— sino sobre todo para confrontar por última vez a Jesús, como manifestación de la verdad divina, con el «mundo». Jesús sigue siendo el portador de la revelación, incluso ante la prueba de la muerte, pues la muerte en cruz es su exaltación. Con ello huelga la referencia a una futura venida como Hijo del hombre que en los Sinópticos desempeña una función decisiva en la descripción del proceso de Jesús (Mc 14,62).

Los *discursos de despedida* aportan la argumentación propiamente dicha para demostrar que la obra revelatoria de Jesús encuentra su culminación en la exaltación en la cruz, porque a través de su marcha al Padre y de su vuelta como «paráclito» queda garantizada la presencia permanente de la revelación en la comunidad. El autor redactó estos discursos de despedida valiéndose de nuevo de diversas interpretaciones gnósticas de dichos y fragmentos de diálogos de Jesús, retocándolos en un sentido polémico y crítico respecto a la escatología eclesial y a la doctrina gnóstica de la redención. Aparecen con frecuencia conceptos teológicos gnósticos como, p. ej., la insistencia en que los discípulos, al igual que Jesús, «no son del mundo» (Jn 17,14), la definición de la vida eterna como el «conocimiento del verdadero Dios y de su enviado» (Jn 17,3), la explicación de la fe como «camino» hacia la casa del Padre (Jn 14,1 ss), y sobre todo la caracterización de Jesús como el revelador que viene del Padre y de nuevo deja el mundo para volver al Padre (Jn 16,38 y en otros pasajes). Junto a esto existen, sin embargo, claras diferencias respecto al concepto gnóstico de salvación. El cometido de los discípulos está orientado hacia el mundo y en el mundo es donde deben actuar (Jn 17,15.18). La imitación de Jesús lleva consigo la experiencia de la tristeza, del sufrimiento y de la enemistad del mundo y no se puede entender como una imitación de Jesús en su camino hacia el ámbito celestial (Jn 13,36-38; 15,18-25; 16,20-24.32-33). Jesús rechaza la petición de la visión de Dios como meta de la redención (Jn 14,8 ss); en su lugar aparece la exigencia del cumpli-

miento de los mandatos de Jesús, sobre todo del mandamiento del amor (Jn 14,12.15; 15,7 ss).

Al mismo tiempo el autor no admite la alternativa obvia de contraponer una esperanza apocalíptica de la redención orientada hacia el futuro a la escatología ya realizada de la gnosis. Más bien defiende una escatología realizada radicalmente y por consiguiente también desmitologizada. La parusía de Jesús, después de su elevación en la cruz, no es ningún acontecimiento escatológico, sino que se interpreta eclesiológicamente como la venida del Espíritu a los discípulos (Jn 14,15-17.25-26; 15,26; 16,7-15); el «Paráclito», es decir, el «abogado» o el «defensor» (no el «consolador») o también llamado «Espíritu de verdad» era originariamente una figura angélica, como lo muestran los textos de Qumrán. En Juan se identifica con Jesús que vuelve a sus discípulos. Pero las obras de Jesús, después de su retorno no se describen como una victoria apocalíptica contra el mal, sino como respuesta a la oración de la comunidad que en su actuación continúa la obra de Jesús (Jn 14,12-14), pues éste ha vencido ya al mundo (Jn 16,33). Su ascensión no es otra cosa que la certeza de la paz para la comunidad y no el inicio de las aflicciones apocalípticas (Jn 14,27-31). Si los discípulos sufren tribulaciones cuando Jesús les deja esto les asegura de antemano la claridad del conocimiento que les tocará en suerte después de la marcha de Aquel (Jn 16,16 ss). El mismo Jesús aparecerá ante el mundo como el Señor ensalzado, pero sólo en la medida en que la comunidad, obedeciendo sus mandatos, muestre al mundo quién es Jesús (Jn 14,21-24). De acuerdo con estas ideas, en el discurso sobre la eucaristía —éste parece ser efectivamente el tema de Jn 15— falta cualquier tipo de referencia apocalíptica; en su lugar se acentúa el elemento de la alegría escatológica y del amor mutuo como lazo de la unidad (Jn 15,9 ss). Es significativo que precisamente en esta alocución la palabra de Jesús (y no la acción sacramental) garantice la pureza de la comunidad. En estos discursos de despedida se traen a colación casi todos los temas apocalípticos de importancia, relacionando cada uno de ellos con la experiencia presente de la comunidad.

Las *apariciones que siguieron a la resurrección* que se encuentran al final del evangelio (Jn 20,11-29) no apuntan hacia un futuro entendido apocalípticamente o a la parusía. En vez de estos temas hablan de la exaltación de Jesús, del don del Espíritu y de la fe auténtica que ya no necesita «ver». La Pascua, Pentecostés y la Parusía forman una unidad y en el fondo no son otra cosa que diferentes aspectos de la exaltación de Jesús en la cruz. En qué medida esta reinterpretación radical y genial de la tradición cristiana

con las categorías del lenguaje gnóstico pudo tener éxito o, por el contrario, al menos sobrevivir es una cuestión que debe plantearse a la luz de la evolución posterior de la tradición joanea.

c) *La recepción eclesiástica de la tradición juánica*

Para 10.3 c (1): Comentarios

R Bultmann, *The Johannine Epistles A Commentary on the Johannine Episles* (Hermeneia), Philadelphia. Fortress, 1973;

C H. Dodd, *The Johannine Epistles* (The Moffat New Testament Commentary), New York: Harper, 1946

Para 10 3 c (1): Estudios

C H. Dodd, *The First Epistle of John and the Fourth Gospel* BJRL 21 (1937) 129-56;

R. Bultmann, *Analyse des ersten Johannesbriefes* y *Die kirchliche Redaktion des ersten Johannesbriefes,* en Id , *Exegetica,* 105-23 y 381-93;

W. Nauck, *Die Tradition und der Charakter des 1 Johannesbriefes* (WUNT 3), Tubingen· Mohr/Siebeck, 1957,

H. Braun, *Literatur-Analyse und theologische Schichtung im ersten Johannesbrief,* en Id. *Studien zum Neuen Testament und seiner Unwelt,* Tubingen Mohr/Siebeck, [3]1971, 210-42;

H. M. Schenke, *Determination und Ethik im 1 Johannesbrief* ZThK 60 (1963) 203-15;

H Conzelmann, *Was von Anfang an war,* en *Neutestamentliche Studien fur Rudolf Bultmann* (BZNW 21), Berlin: Toopelmann, 1954, 194-201

Para 10.3 c (2)

E. Kasemann, *Ketzer und Zeuge (zum johanneischen Verfasserproblem),* en Id., *Exegetische Versuche und Besinnungen,* Gottingen· Vandenhoeck & Ruprecht, 1971, 1, 168-87,

R. Schnackenburg, *Der Streit zwischen dem Verfasser des 3 John und Diotrephes* MThZ 4 (1953) 18-26

Las concepciones del evangelio de Juan dejaron una huella decisiva en la historia de aquellas comunidades especiales de Siria de influencia joanea, según se puede deducir del desarrollo posterior de los acontecimientos. El evangelio mismo fue sometido, poco después de su hechura, a otra redacción que lo acercaba un poco más a la teología del resto de la cristiandad siria, o sea, al reconocimiento explícito de la autoridad de Pedro (Jn 21) y a la aceptación de una escatología y de una doctrina sacramental más acordes con las concepciones de las comunidades sirias. Pero sobre esto ya se ha hablado antes.

1) *Primera epístola de Juan.*—Un testimonio importante de esta evolución se conserva en la *1.ª epístola de Juan* cuya postura teológica es muy parecida a la del autor del evangelio. Se ha llegado incluso a suponer que el autor de esta obra era el mismo que el redactor del evangelio. La 1.ª carta de Juan se ha conservado bien y está atestiguada probablemente antes que el evangelio por Papías de Hierápolis (Eusebio, *Hist. Ecles.* 3,39,17: Policarpo de Esmirna conoció quizás también la 1.ª de Juan, cf. Fil 7,1). Pero la

sección trinitaria de 5,7-8 es una adición posterior. Esta aparece por primera vez en ediciones posteriores de la Vulgata y en algunos manuscritos griegos de la baja Edad Media y ha venido también a parar a muchas traducciones modernas a través de la tercera edición del texto del NT de Erasmo. Aparte de eso, 1 Jn 5,14-21 da la impresión de ser como un apéndice añadido a las palabras finales (1 Jn 5,13). Si esto fuera así, este apéndice habría que atribuirlo también al autor, debido a su lenguaje y a su contenido.

La 1.ª epístola de Juan no es una carta verdadera —faltan los preliminares y la conclusión— sino un escrito polémico que pretende intervenir en la controversia en torno a la interpretación de la tradición joanea y del evangelio de Juan. Aunque el autor del evangelio se había distanciado ciertamente de la gnosis, no había clarificado suficientemente su postura desde el punto de vista de la política eclesial. La 1.ª carta de Juan se propuso llevar a cabo esta toma de posición. Para ello identifica a sus oponentes y polemiza con ellos aduciendo explícitamente los puntos de vista de aquellos. De lo que dice sobre los adversarios se ve claramente que eran miembros de las comunidades especiales joaneas (no aporta ninguna claridad aludir a un hereje concreto como puede ser Cerinto conocido por los polemistas posteriores). Estos oponentes habían leído el evangelio de Juan y se apoyaban en él, argumentando, al parecer, que el Jesús de este evangelio apoyaba explícitamente su teología gnóstica. Se preciaban de poseer el conocimiento de Dios (1 Jn 2,4; 4,8), de su amor por él (4,20), de no tener pecado (1,8-10) y de estar en la luz (2,9). Igual que Jesús, aseguraban que eran «de Dios» y que hablaban con la voz del espíritu divino (4,2-6). Pero negaban que Dios hubiera venido «en carne» (4,2) y no admitían la identidad del Cristo (celestial) con el Jesús terreno (2,22).

El autor de la 1.ª carta de Juan ataca esta reducción gnóstica del evangelio joaneo, aunque apoyándose en él con toda razón. La epístola forma parte de la misma tradición, habla el mismo lenguaje que el evangelio y el autor alude expresamente en el prólogo de su escrito a que su propia postura está de acuerdo con la del evangelio (1 Jn 1,1-4; cf. Jn 1,1 ss). Afirma, en el mimo sentido que el evangelio, que el amor a Dios es imposible sin el amor a los hermanos (1 Jn 4,16 s.20, etc; la referencia especial a la limosna de 1 Jn 3,17 indica una motivación pastoral); precisamente en el amor mutuo entre los miembros de la comunidad se hace realidad la superación de la muerte y la entrada en la vida (3,14). Pero si la realidad de la salvación se experimenta dentro del ámbito de la experiencia de la comunidad, es necesario insistir en la identidad del Hijo de Dios con el Jesús terreno, que vino

en «agua» y en «sangre», es decir, que compartió la existencia terrena desde el bautismo hasta la muerte (5,5-8). Sin embargo, la profesión de fe del autor de que Jesucristo vino «en carne» no llega a captar el significado de la frase del evangelio de que «el Logos se hizo carne» (cf. 1 Jn 4,2 con Jn 1,14).

Pero la 1.ª carta de Juan va más allá de la defensa del evangelio contra sus intérpretes gnósticos, y sigue desarrollando la teología joanea asumiendo puntos de vista que, en su tiempo, estaban muy extendidos en la cristiandad siria así como en las comunidades que habían sido fundadas por Pablo. Entre estas concepciones está la esperanza de la parusía y del juicio final como parte de una teología apocalíptica (4,17; 3,2), así como la idea de la venida del «anticristo», denominación que 1 Jn 2,18.22; 4,3 aplica a los adversarios gnósticos. La interpretación de la muerte de Jesús como muerte expiatoria (1 Jn 2,2; 4,10) y la purificación del pecado a través de la sangre de Jesús (1,7) no tienen su fundamento en el cuarto evangelio, sino que corresponden más bien a concepciones muy extendidas de la teología «protocatólica». Finalmente, cuando la 1.ª carta de Juan no sólo insiste en la necesidad del perdón de los pecados (1,8-10), sino que da instrucciones para este perdón estableciendo una norma en la Iglesia (5,16-17) y previene contra las seducciones del mundo (2,15-17), queda claro totalmente que esta epístola es una continuación práctica del legado joaneo compuesta por algún partidario tardío de este grupo interesado en aspectos prácticos de la política eclesial. Esta tendencia defiende la herencia joanea contra los gnósticos, pero se esfuerza al mismo tiempo por aproximarse a otras comunidades de Siria y de Asia Menor. Precisamente en esta región se encuentran los primeros testimonios de una aceptación de la tradición peculiar joanea por parte de otros cristianos.

2) *La tercera espístola de Juan.*—Al grupo joaneo pertenecen también los escritos conservados en el Nuevo Testamento con el título de cartas 2.ª y 3.ª de Juan. El lenguaje y el contenido de ambas breves epístolas demuestran este extremo con toda claridad. Las dos afirman estar escritas por el «presbítero» o el «anciano». Pero sólo la *3.ª carta de Juan* parece ser una carta verdadera. Ciertamente no se puede reconstruir el ambiente en el que surgió la carta porque desconocemos en absoluto las circunstancias que dieron lugar a su redacción. No sabemos quién era el «anciano» o «presbítero», ni tenemos información alguna sobre Gayo, el destinatario de la carta, ni sobre Diotrefes contra el que se queja. Como el «anciano» acusa a Diotrefes de su ambición de poder y de su falta de voluntad para colaborar, pero no le hace ningún reproche teológico (3 Jn 9-10), habrá que pensar que se trataba de

un conflicto relativo a la organización de la iglesia o del trabajo misional. El presbítero ejercía cierta supervisión sobre misioneros itinerantes, mientras que Diotrefes pretendía ejercer el cotrol en su propia comunidad, expulsando, al parecer, simplemente a los que no querían someterse a él. ¿Era Diotrefes un obispo a quien le resultaban sospechosos los partidarios de la tradición joanea por su proximidad a los misioneros gnósticos ambulantes? Quizás proceda la carta de una época en la que la comunidad de Juan no se había separado todavía de los representantes gnósticos de esta tradición.

3) *La segunda epístola de Juan.*—La *2.ª epístola de Juan,* por el contrario, no es una verdadera carta, sino una colección no demasiado significativa de frases joaneas, que adopta la forma de una epístola «católica» (la «señora Electa» de 2 Jn, 1 es la Iglesia). Esta epístola presupone la existencia de las cartas 1.ª y 3.ª de Juan, de las que se sirve. Del último escrito toma el autor el título de «presbítero», y de la primera carta procede la profesión de fe de que Jesucristo ha venido en carne (2 Jn 7) que se ofrece como criterio de la doctrina verdadera (*didaché,* 2 Jn 9 s). El escrito es importante porque demuestra cómo el cristianismo joaneo, que sigue los pasos de la 1.ª carta de Juan, se convierte en factor de la lucha contra el gnosticismo.

d) *La herencia gnóstica de Juan*

Para 10.3 d: Textos

Lipsius-Bonnet, *ActApostApoc* 2,1 151-216;

K. Schaferdiek, *The Acts of John* NTApo 2. 188-259;

Cameron (ed), *John's Preaching of the Gospel, The Acts of John 87-105,* en *The Other Gospels, 87-96*

Para 10.3 d: Estudios

K. Beyschlag, *Die verborgene Uberlieferung von Christus,* Munchen y Hamburg. Siebenstern, 1969, 88-116;

W von Loewenich, *Das Johannesverstandnis in zweiten Jahrhundert* (BZNW 13), Giessen· Topelmann, 1932.

La continuación de la tendencia gnóstica dentro de la tradición joanea, contra la que se dirigen la 1.ª y 2.ª carta de Juan a comienzos del s.II, cuenta efectivamente con testimonios evidentes aunque sólo se conservan de manera fragmentaria y en elaboraciones tardías, pues estos escritos fueron rechazados por la Iglesia como heréticos. El documento más importante son los llamados *Hechos de Juan,* una historia novelada del apóstol Juan de la que se han conservado algunas partes en varios manuscritos griegos y versiones antiguas. La reconstrucción del original de estos Hechos, que proceden del s. II,, presenta muchas dificultades y ape-

nas es posible en el estado presente de nuestros conocimientos. Algunos capítulos, sin embargo, se pueden atribuir a los Hechos originales, o identificarse como parte de las fuentes utilizadas por el autor. Este es en especial el caso de la *Proclamación del evangelio de Juan* (Hech Jn 87-105), y dentro de él de un largo himno (94-96) que es la parte más antigua de este fragmento. Antes de ser incluido en la *Proclamación del evangelio,* este himno debió emplearse como canto litúrgico (cf. los responsorios) en las comunidades joaneas. Su terminología muestra una relación estrecha con la del evangelio de Juan, sobre todo con el prólogo. En ambos lugares se encuentran expresiones como padre, logos, gracia, espíriru (94,1-2; cf. la fórmula trinitaria Padre-Logos-Espíritu al final del himno, 96,51), la contraposición de luz y tinieblas (94,3) y una serie de temas que son característicos de los discursos joaneos: casa, moradas, camino (95, 21 s. 27; cf. Jn 14,1 ss), puerta (95,26; cf. Jn 10,9); la frase «conocerás quién soy yo cuando me marche» (96,38) es un logrado resumen del tema de los discursos de despedida de Juan. No entramos en la cuestión de si este himno depende del evangelio de Juan o si hay que agradecerlo a aquellos grupos joaneos a los que el autor del evangelio debe ese otro himno que utilizó como prólogo. Sí está claro la tendencia básicamente gnóstica del himno, aunque falten indicios claros de una mitología estructurada. El creyente se reconoce a sí mismo en la persona del Revelador («Si sigues mi danza, te verás a ti mismo en mí, que te está hablando» [96,28 s], y el Revelador no es exactamente lo que parece [96,39]).

El docetismo que aparece en este himno continúa su desarrollo en la *Proclamación del evangelio de Juan.* Esta predicación es un evangelio expuesto por Juan en primera persona del singular (quizá fuera el autor de los Hechos el que introdujo este estilo personal en el relato; cf., sin embargo, el evangelio de Pedro, relatado también en primera persona, cf. § 10,2 a), que depende ciertamente del cuarto evangelio. Predominan los apelativos joaneos respecto al Jesús celestial: ante todo «logos», pero también «puerta», «camino», «resurrección», «vida» y «verdad» (Hech Jn 98). En la historia de la pasión se alude a Jn 19,34 (Hech Jn 97 y 101). Pero el autor trae también a colación otros evangelios: para la vocación de Juan, Santiago, Pedro y Andrés utiliza a Mc 1,16-20, para la transfiguración emplea Mc 9,2 ss y para el relato de una comida de Jesús cita a Lc 7,36. El autor, de manera análoga a la 1.ª carta de Juan, se apoya en tradiciones que circulaban en los grupos de Iglesia católica primitiva de Siria y Asia Menor. También adopta el autor la tradición de esta última región que identifica a Juan con el hijo del Zebedeo, el hermano de Santiago. Los He-

chos de Juan, al igual que la tradición eclesiástica, traslada el escenario de la actividad de Juan a Asia Menor occidental. Por consiguiente, tanto la tradición gnóstica como la eclesiástica sobre Juan se extendieron bastante más allá del ámbito de las comunidades joaneas afincadas en Siria.

El interés principal de esta *Proclamación del evangelio* (Hech Jn 87-105) consiste en vindicar el docetismo de los relatos en los que se describe el aspecto exterior de Jesús en contra de los ataques eclesiásticos a la cristología doceta de la gnosis. Jesús aparece siempre con un aspecto diferente, una veces como un muchachito, otras como un hombre hermoso; Juan lo ve a veces con calva y con una larga barba, mientras que Santiago lo percibe como un jovencito con barba incipiente, unas veces tiene un cuerpo como esponjoso e inmaterial, y otras cálido o duro como una roca; cuando camina, sus pies no dejan huellas. La historia de la pasión acentúa la diferencia entre el Señor celestial, que habla como portador de la revelación desde la cruz luminosa que separa el más acá del más allá, y su apariencia externa crucificada por los hombres en el madero. Este docetismo craso es claramente una evolución posterior de Juan. La misma cristología aparece en un pasaje que suena como una fórmula y que se cita al final de la historia de la pasión: «Reconóceme como la congoja (?) del logos, perforación del logos, sangre del logos, herida del logos, colgamiento del logos, pasión del logos, fijación (en la cruz) del logos, muerte del logos ... En primer lugar, comprende, pues al Logos, y luego comprenderás al Señor, y en tercer lugar al Hombre y lo que él ha padecido» (Hech Jn 101).

En Asia Menor, donde surgieron los Hechos de Juan, la tradición católica primitiva admitió a principios del s. II el evangelio de Juan, e hizo suya la tradición sobre Juan, discípulo de Jesús. Aceptando la información de los evangelios sinópticos lo identificó con el hijo del Zebedeo, y como tal le dio una nueva cuna en Efeso. Sin embargo, en occidente, especialmente Roma, tanto las cartas como el evangelio de Juan se abrieron paso lentamente. Por el contrario, la cristiandad de Egipto aceptó muy pronto el evangelio de Juan. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que eran cristianos gnósticos los que llevaron allí este escrito. El evangelio de Juan efectivamente era corriente en las escuelas gnósticas de Egipto ya en el s. II. También es gnóstico el primer comentario que conservamos al prólogo de Juan (un fragmento, citado por Ireneo en *Adv. haer.* 1,8,5-6) y un comentario completo sobre este evangelio que escribió el valentiniano Heracleón (citado por Orígenes en su *Comentario a Juan*).

4. EL JUDEOCRISTIANISMO

Para 10.4: Textos

A. F. Klijn y G. F. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*, NovTSup 36, Leiden: Brill 1973.

Estudios

J. Daniélou, *The Theology of Jewish Christiaity*, Philadelphia: Westminster, 1965; reimp, 1977;

G. Strecker, *On The Problem of Jewish Christianity*, en Bauer, *Orthodoxy and Heresy*, 241-85,

M. Simon, *Verus Israel Etude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 166) Paris: Boccard, 1948;

Id., *Recherches d'histoire Judéo-Chrétienne* (EtJ 6) Paris: Mouton, 1962;

H J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tubingen: Mohr/Siebeck, 1949

a) *El destino de la comunidad de Jerusalén*

Para 10.4 a

R. B. Ward, *James of Jerusalem* Restoration Quarterly (1973/74) 174-90;

H. von Campenhausen, *Die Nachfolge des Jakobus*, en Id., *Aus der Fruhzeit des Christentums*, Tubingen: Mohr/Siebeck, 1963, 135-51;

M. Simon, *La Migration a Pella: Légende ou réalité?*, en *Judéo-Christianisme volume offert au Cardinal Jean Daniélou* = RechSR 60 (1972) 37-54.

Se podría designar con cierta razón a todo el cristianismo de la primera generación como «judeocristiano». Prácticamente todos los misioneros cristianos conocidos en esta época eran judíos aunque algunos de ellos procedían de la diáspora (Bernabé, Pablo, etc.), y todos ellos consideraban el Antiguo Testamento como la Sagrada Escritura. La teología del judaísmo era la que suministraba las categorías, las expresiones y las concepciones para la formación de la teología cristiana. El código judío que regulaba el comportamiento moral y religioso (cf. la Doctrina de los dos caminos, § 10,1 c) también era obligatorio para los cristianos, y la legislación del AT se consideraba como la base de una ética dotada de validez general. Al enfrentarnos en este capítulo con el fenómeno del judeocristianismo en sentido estricto nos es necesario definir los rasgos que caracterizan las formas específicas de fidelidad a la tradición judía.

En la historia más antigua del cristianismo encontramos información específica que nos demuestra que este criterio de la fidelidad a la ley podría dar lugar a la caracterización de determinados grupos como «judeocristianos». Se trata de la controversia de Pablo con Jerusalén sobre el problema de la circuncisión, y la lucha contra los «judaizantes» que tuvo lugar a continuación en Galacia (cf. § 9,1 d y 3 b). Un rasgo específico judeocristiano sería, pues, mantener la circuncisión así como otras prescripciones

de la ley ritual judía. Desde muy pronto hubo cristianos que se atenían a esta norma incluso fuera de Jerusalén, como puede verse en la carta a los Gálatas (cf. también Flp 3). No obstante no sabemos prácticamente nada de la organización de las comunidades judeocristianas en esta época primitiva. Por esta razón para intentar describir la evolución del judeocristianismo hay que ocuparse primordialmente de la comunidad de Jerusalén de la que se sabe que, por lo menos en la época de Pablo, estaba obligada a atenerse a la ley ritual judía.

Cuando el Apóstol llegó a Jerusalén con la colecta de los cristianos de la gentilidad, la iglesia local se mantenía fiel, al parecer, a la observancia de la ley. Las dificultades que surgieron con motivo de la entrega de la cuestación tenían su razón de ser en esta actitud de los cristianos de Jerusalén (cf. § 9,4 b). Cabe suponer que Santiago, el hermano del Señor, era el defensor de esta fidelidad a la ley que profesaba la comunidad. En aquel tiempo, la comunidad de Jerusalén, que se mantenía ligada a la circuncisión y a las prescripciones rituales de la ley estaba destinada a desempeñar un papel decisivo en la evolución futura del judeocristianismo, teniendo en cuenta sobre todo que esta comunidad había permanecido fiel también al culto judío. Pero el desarrollo de los acontecimientos históricos iba a poner fin a estas perspectivas. Santiago fue asesinado en el año 62 d. C., mientras estaba vacante la sede de la procuraduría romana, y la comunidad cristiana de Jerusalén abandonó la ciudad antes de iniciarse la guerra judía (cf. § 8,3 a). Eusebio (*Hist. Ecles.* 3,5,3) cuenta que fue una profecía lo que dio lugar a que se produjese la emigración a Pela en la Jordania oriental (Perea).

Existen algunas noticias dispersas según las cuales la comunidad continuó existiendo, pero no permiten hacerse una idea más concreta sobre ella o sobre su importancia. Como sucesor de Santiago fue elegido Simeón, hijo de Clopas, que era primo de Santiago (Euseb. *Hist. Ecles.* 3,11,1). Pero a su sucesor Justo, un judío converso, se le llamaba ya obispo de Jerusalén (¿había vuelto a la ciudad la comunidad de Pela?) y hasta la época de Adriano se podían contar ya 15 obispos de la capital (*Hist. Ecles.* 4,5). Según las noticias sobre esta comunidad, parece que relacionada con ella existía una tradición sobre ciertos parientes de Jesús. Eusebio cuenta que por encargo de Vespasiano se buscaba un descendiente de la casa de David (*Hist. Ecles.* 3,12,1), y reproduce una noticia de Hegesipo según la cual Domiciano hizo encarcelar a dos sobrinos nietos de Jesús, nietos de su hermano Judas, por proceder de la casa de David, pero que los dejó en libertad cuando se descubrió que, aun ciertamente cristianos, no eran más que unos

pobres campesinos (*Hist. Ecles.* 3,19 y 3,20, 1-7). Todo esto hace suponer que después de la muerte de Santiago los miembros de la familia de Jesús siguieron teniendo importancia dentro de la comunidad judeocristiana asentada en Jerusalén. Pero no hay ningún lazo visible de esta comunidad que enlace con la historia posterior del judeocristianismo.

El único punto de referencia va ligado a algunas sectas posteriores judeocristianas que se llamaban a sí mismas ebionitas, es decir, «los pobres». Existen pruebas de la existencia de una o de varias sectas de este nombre en el s. II. Los padres de la Iglesia, sin embargo, no comprendían exactamente el alcance de este nombre: Pablo conoce esta denominación de «pobres» aplicado a la Iglesia de Jerusalén (Gál 2,10) y no está excluido que se tratase del nombre que se otorgaba a sí misma la comunidad de aquella ciudad identificándose de este modo como los «pobres» elegidos, es decir, el pueblo de Dios al que se aplicaban las promesas de la época mesiánica. Es posible por consiguiente que los grupos judeocristianos conservasen con esta denominación de ebionitas el recuerdo de su procedencia de la comunidad primitiva jerusalemita. Por lo demás, nada indica que estas sectas judeocristianas tuviesen tradiciones más genuinas o más antiguas que las creencias y escritos de las restantes iglesias cristianas.

b) *El judeocristianismo como una rama de la evolución de la Iglesia católica*

Para 10.4 b
A. Schmidtke, *Neue Fragmente und Untersuchungen zu den Judenchristlichen Evangelien* (TU 37,1) Leipzig: Hinrichs, 1911;
H. Waitz, *Judenchristliche Evangelien,* en Edgar Hennecke (ed.), *Neutestamentliche Apokryphen,* Tubingen: Mohr/Siebeck, ²1924 17-55;
Id., *Neue Untersuchungen uber die sogenannten judenchristlichen Evangelien:* ZNW 36 (1937) 60-81;
P. Vielhauer, *Jewish-Christian Gospels:* NTApo 1.117-65;
R. McL. Wilson, *Jewish Christianity and Gnosticism,* en *Judéo-Christianisme: Volume offert au Cardinal Jean Daniélou* = ReschSR 60 (1972) 261-72.
Para 10.4 b (2): Textos
E. Klostermann (ed.), *Apocrypha II· Evangelien* (KIT 8), Berlin: De Gruyter, ³1929, 5-15;
Cameron (ed.), *The Gospel of the Nazoreans,* en *The Other Gospels,* 97-102.
Para 10.4 b (3): Texto
Cameron (ed.), *The Gospel of the Ebionites,* en *The Other Gospels,* 103-6.
Estudios
G. Strecker, *Ebioniten,* RACA, 487-500.

1) *Los evangelios judeocristianos.*—Entre los testimonios más importantes del judeocristianismo se hallan los denominados evangelios judeocristianos. Desde los tiempos más antiguos de la

Iglesia existía la creencia de que en las comunidades judeocristianas todavía estaba en uso el texto original arameo del evangelio de Mateo. A esta creencia se llegó, entre otras razones, por la referencia de Papías contada por Eusebio (*Hist. Ecles.* 3,29,16; cf. § 10,2 c) de que Mateo había reunido los dichos de Jesús en hebreo. Recogiendo ésta y otras noticias, Jerónimo formuló la tesis de que sólo hubo un evangelio judeocristiano y atribuyó todas las citas que él conocía a este documento llamado «Evangelio de los Hebreos». S gún Jerónimo, este evangelio era idéntico al Mateo original arameo. Esta tesis se ha mantenido en época moderna hasta que la investigación de nuestro siglo la ha puesto en duda con toda la razón en una serie de trabajos críticos. Es dudoso que Jerónimo hubiese visto alguna vez algún ejemplar de este evangelio que él designaba como el Mateo original. Pero es totalmente cierto que jamás lo tradujo al griego (ni al latín), como afirma varias veces. Hay una serie de citas de evangelios judeocristianos, aportados por otros padres de la Iglesia y que Jerónimo atribuye a su «Evangelio de los hebreos», que nunca pudieron ser compuestas en una lengua semita, como se ha podido comprobar, siendo además imposible que todas estas citas procedan del mismo evangelio. Más bien, debemos contar con dos o quizás con tres diferentes evangelios judeocristianos, de los que sólo uno fue compuesto realmente en una lengua semita.

2) *El evangelio de los nazarenos.*—A partir del s. II, los judeocristianos de Siria, que se llamaban nazarenos, usaban un evangelio compuesto en arameo o en siríaco. Debemos designarlo preferiblemente con el nombre de *Evangelio de los Nazarenos,* pues no se sabe cual era su nombre primitivo. Hegesipo (ca. 180 d. C., en Eusebio, *Hist. Ecles.* 4,22,8) habla de este evangelio, y está atestiguado también por el mismo Eusebio, y por Epifanio y Jerónimo. Este es seguramente el único evangelio judeocristiano con el que el mismo Jerónimo tuvo contacto. Se han conservado además variantes de este evangelio en una serie de notas marginales de manuscritos medievales del evangelio de Mateo, todas las cuales proceden de una edición de los evangelios realizada en Jerusalén antes del año 500 d. C. Existen además una serie de citas procedentes de escritos medievales. Si se estudian los 36 pasajes que se suelen aducir de este evangelio, se deduce que era una traducción aramea del evangelio griego de Mateo. Pero el Evangelio de los nazarenos modifica muchas veces el texto de Mateo con ampliaciones, comentarios, ilustraciones y en ocasiones añadiendo nuevo material. En todos los casos el evangelio griego de Mateo mantiene la prioridad cronológica. No se encuentran modificaciones heréticas en este evangelio de los nazarenos, que reprodu-

cía al parecer en toda su amplitud a Mateo, incluyendo la historia del nacimiento de Jesús. No se puede decir en absoluto que estos judeocristianos negasen el nacimiento virginal; por el contrario, iban totalmente de acuerdo con el desarrollo general de la teología católica primitiva, y de hecho dependían también de ella. No sabemos si además de esta versión aramea de Mateo conocían y utilizaban otros escritos neotestamentarios. Por otra parte, nada parece indicar que defendiesen doctrinas especiales judeocristianas.

3) *El evangelio de los ebionitas.*—La situación era muy diferente en relación con el segundo de estos evangelios judeocristianos, conocido a través de citas de Epifanio y del que también tenía información Ireneo. Se trata del *Evangelio de los ebionitas,* llamado así porque lo utilizaba la secta de este nombre. En realidad desconocemos cuál era su título verdadero (quizá lo llamaban el «Evangelio de los Doce»). Los ebionitas eran judeocristianos que hablaban griego y su evangelio estaba escrito en este idioma. Dependía ciertamente de Mateo y de Lucas y quizá también de Marcos. En ocasiones se aprecia un cierto parentesco con la armonía de los evangelios que utilizó el mártir Justino, hacia mitad del s. II. En la medida en que las pocas citas que se conservan permiten hacer un juicio, no se ven huellas de alguna antigua tradición especial independiente. Esto resulta tanto más sorprendente cuanto que estos ebionitas eran de hecho un grupo herético. Rechazaban el nacimiento virginal de Jesús —en su evangelio no recogen las historias preliminares de Mt y Lc— y admitían que el espíritu celestial entró en el Jesús terreno cuando fue bautizado, concepción que tiene sus paralelos en textos gnósticos. Rechazaban además el culto sacrificial (Jesús dice: «He venido a abolir el sacrificio y si no dejáis de sacrificar, la cólera de Dios tampoco os dejará a vosotros») y eran vegetarianos. No sólo era judeocristiano el nombre mismo de la secta, sino también el papel que asignaban a los doce apóstoles, elegidos por Jesús como «testigos de Israel», es decir, como representantes de las doce tribus. No se pueden obtener muchos más datos de los fragmentos de este evangelio, y no se sabe si estos ebionitas tenían alguna conexión con otros judeocristianos heréticos.

Mientras que estos dos escritos judeocristianos procedían del ámbito siropalestino, el tercer evangelio proviene de Egipto y es el denominado *De los Hebreos.* No existe, sin embargo, ningún tipo de relación entre él y los otros dos mencionados antes. Por eso habrá que volver sobre este evangelio cuando tratemos de la cristiandad primitiva de Egipto (cf. § 11, 1 c).

c) *La lucha contra Pablo*

Para 10.4 c: Texto
J. Irmscher, *The Book of Elchasai* NTApo 2, 745-50.
Estudio
H. Waitz, *Das Buch Elchasai*, en *Festgabe von Fachgenossen und Freunden Adolf von Harnack zum ziebzigsten Geburtstag dargebracht*, Tubingen: Mohr/Siebeck, 1921 87-104.
Para 10 4 (3): Textos
B. Rehm (ed.), *Die Pseudoklementinem*, vol. 1: *Homilien* (CGS), Berlin: Akademie-Verlag, ²1965;
G. Strecker, *The Kerygmata Petrou* NTApo 2. 102-27.
Estudios
G. Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen* (TU 70), Berlin: Akademie-Verlag, 1958;
A. Salles, *La diatribe antipaulinienne dans le 'Roman pseudoclémentin' et l'origine des 'Kérygmes de Pierre'* RB 64 (1957) 516-51;
O. Cullmann, *Die neuentdeckten Qumrantexte und das Judenchristentum der Pseudoklementinen*, en Id., *Vortrage 1952-1962*, 241-59.

En los apartados anteriores se ha visto cuán difícil es demostrar la existencia de una tradición judeocristiana autóctona e independiente en la época primitiva del cristianismo. Lo que realmente debió ocurrir fue que la ideología judeocristiana posterior no era deudora de ninguna tradición especial o separada que hubiera tenido un progreso continuo, sino que surgió de la confrontación permanente con el cristianismo de la gentilidad y su exigencia de liberación de la ley, como aparece claramente ya en las cartas paulinas. Las controversias en ellas reflejadas contribuyeron probablemente mucho más a la formación del judeocristianismo que la conservación de antiguas tradiciones de índole judeocristiana entre conversos de origen judío que vivían en iglesias aisladas de Palestina. Ciertamente existieron comunidades de este tipo, pero se quedaron al margen de la evolución, como le ocurrió también al resto de la comunidad primitiva de Jerusalén.

1) *Los judaizantes.*—El rechazo de la ley por parte de Pablo dio lugar a un esfuerzo teológico por conservar la ley judía y por defender la vigencia de las prescripciones rituales, sobre todo la circuncisión. El envite quedaba claro: era necesario hacer la competencia a Pablo, en la misión de los gentiles, a propósito de la ley. Por lo que respecta a Pablo y a las autoridades de Jerusalén, cuando se reunieron en el concilio de los apóstoles parece que el acuerdo de repartirse las zonas de misión fue satisfactorio para todas las partes. Ante la perspectiva de la esperanza por todos compartida en un fin del mundo que no se haría esperar mucho tiempo, es posible que a nadie se le ocurriera que Jerusalén, al ceñirse exclusivamente a la misión de los judíos, sería desbordada rápidamente por una evolución posterior. Otros participantes de

la conferencia jerusalemita, a los que Pablo llama «falsos hermanos» (Gál 2,4), tuvieron al parecer una visión más perspicaz del futuro. Si el problema concreto era, de hecho, la cuestión de la vigencia de la ley respecto a los cristianos procedentes del paganismo, no podían darse por satisfechos con que sólo fueran los judeocristianos quienes debieran permanecer fieles a la ley. Se trataba en último término de la vigencia y la primacía de la ley dentro de un movimiento misionero que se disponía a convertirse en una religión universal. Los judeocristianos que se percataron de esto comenzaron a misionar en el mundo pagano pocos años después de la conferencia de Jerusalén, de lo cual ofrecen un testimonio elocuente, aunque no muy favorable, varias cartas paulinas. Para los adversarios citados en las cartas a los Gálatas y a los Filipenses la cuestión primaria no era la ley en general, sino específicamente el significado de las prescripciones rituales. Por eso en la respuesta paulina la polémica se plantea, en primer lugar, en contra de la circuncisión (cf. § 9,3 b y c).

El contraataque de Pablo a los competidores judeocristianos no consiguió que desapareciera este movimiento. En la carta a los Colosenses, un discípulo de Pablo rechaza una forma de propaganda judeocristiana de tipo sincretista, según la cual la observancia de las fiestas judías y de los preceptos relativos a los alimentos se consideran como una iniciación a las realidades cósmicas (cf. § 12,2 a). Un poco más tarde Ignacio de Antioquía lucha también contra los judaizantes, quienes se identifican o se aproximan quizás a la ideología gnóstica objeto de su polémica (cf. § 12,2 d). Cuando Ignacio dice que los adversarios apelan al AT, al que él mismo sólo quiere atribuirle una autoridad limitada (Ign., Fld 8), reconoce que los adversarios se valen de un argumento que puede ser más eficaz para la mayoría de los grupos cristianos que su propio paulinismo, alejado del Antiguo Testamento y de su interpretación. Hacia el año 100 vivió en Asia Menor Cerinto, que defendía abiertamente una doctrina gnóstica, pero del que se cuenta que era judeocristiano y exigía la circuncisión. Por poco fiables que sean las noticias sobre Cerinto, y teniendo en cuenta la evolución sincretista del judeocristianismo antipaulino, no es improbable que este heresiarca participara también de tales tendencias. Finalmente, quizás formen parte tabién de este fenómeno del sincretismo judeocristiano algunos adversarios que aparecen en el Apocalipsis de Juan (cf. § 12, 1 c).

2) *El libro de Elkasai.* —Era necesaria esta digresión sobre el ámbito de la misión paulina, porque ésta constituye nuestra única fuente en el s. I sobre la actitud antipaulina de los judeocristianos primitivos. La cuna propiamente dicha de esos grupos

tuvo que ser Siria, y en esta región siguieron existiendo hasta la época bizantina temprana. También proviene de Siria uno de los testimonios más importantes sobre el origen de las sectas judeocristianas: el *Libro de Elkasai.* El supuesto autor de este escrito, Elkasai, hizo su aparición en el año 101 como profeta (según sus propios datos, en el año 3 de Trajano) y escribió su libro en los años siguientes. Existen varios testimonios en los dos siglos siguientes de la secta fundada por él, a la que no se le prestó una gran atención hasta que en época muy reciente se ha dado a conocer una autobiografía de Mani. De este escrito se desprende que los padres de Mani era elkasaitas y que él mismo recibió sus primeras impresiones religiosas en esta secta. A causa de estas manifestaciones se concedió una mayor importancia a los elkasaitas en particular y al judeocristianismo sirio en general.

Los fragmentos conservados del libro de *Elkasai* suponen una renovación de la profecía apocalíptica. El autor predice el comienzo de una lucha de poderes angélicos enemigos de Dios para el tercer año después del final de la campaña de Trajano contra los partos. A este mensaje profético va ligado, igual que en el *Pastor* de Hermas (cf. § 12, 1 d), el anuncio de una segunda penitencia y la concesión de un segundo bautismo para el perdón de los pecados. El objetivo principal del libro era la conservación de la pureza cultual a base de preceptos que se apoyaban en las prescripciones del Antiguo Testamento, y que insistían en la necesidad de frecuentes baños de purificación. En tales ritos la «invocación de los siete testigos» (cielo, agua, espíritus sagrados, ángeles de la oración, óleo, sal y tierra) es de carácter sincretista, y procede, al igual que la advertencia contra los astros desfavorables y la luna, de especulaciones sobre los poderes cósmicos. La exigencia de dirigir el rostro hacia Jerusalén al hacer la oración, demuestra influencia judía. Los elkasaitas coinciden con los ebionitas en su rechazo de los sacrificios rituales (cf. *supra*). Una de las características de la evolución de este judeocristianismo herético es la diferencia que establece entre las perícopas «verdaderas» y «falsas» del Antiguo Testamento, la utilización de los evangelios canónicos y el rechazo de las cartas paulinas (así lo atestigua Orígenes, refiriéndose a los elkasaitas más tardíos, según Eusebio en *Hist. Ecles.* 6,38). Se pueden encontrar las mismas características de una teología judeocristiana herética en las fuentes que utilizaron las pseudoclementinas, las cuales constituyen el testimonio más importante del judeocristianismo procedente de Siria.

3) *Las Pseudoclementinas y los Kerygmata Petrou.*—Las *Pseudoclementinas* son en realidad una novela que gira en torno a Clemente de Roma. Este relato nos cuenta el proceso religioso de Cle-

mente, sobre todo sus experiencias como discípulo de Pedro, a quien acompañó en sus viajes misioneros. La novela se ha conservado en dos recensiones distintas, las «Homilías» griegas y las «Recognitiones» latinas, escritas ambas en el s. IV d. C. La fuente común a ambas se ha perdido, pero debía ser de principios del s. III d. C. No cabe ninguna duda de que este texto base empleó, a su vez, un amplio material escrito procedente de otras fuentes, pero no existe unanimidad en la investigación científica sobre la amplitud y las características de tales fuentes. De todas maneras goza de una gran probabilidad la hipótesis que supone la existencia de una fuente escrita judeocristiana, los *Kerigmata Petrou,* que surgió en Siria en el s. II. Esta es la explicación más convincente de la indudable tendencia judeocristiana que predomina en una gran parte de las Pseudoclementinas. Forman parte de los *Kerigmata Petrou* una carta de Pedro a Santiago, la *Contestatio* (el testimonio de Santiago sobre los destinatarios de la carta), las predicaciones doctrinales y las discusiones de Pedro. Esta fuente escrita depende sin duda de la tradición general de la Iglesia católica primitiva. El autor utiliza preferentemente el evangelio de Mateo (muchas citas parecen proceder de una armonía de los evangelios similar a la de Justino).

El escrito intenta hacer valer la autoridad de Pedro respecto al judeocristianismo observante de la ley, y también desacreditar a los que consideran a Pedro como sucesor de Pablo en la misión de los gentiles no vinculados a la ley (cf. § 12, 2 f). El autor presenta por ello a Pedro —aunque reconoce que siguió a Pablo en la misión de los gentiles— como representante de una actividad misionera fiel a la ley y como defendiéndose de la calumnia de haber enseñado la derogación de la misma. La verdadera doctrina de Pedro, tal como aparece en sus predicaciones, es enviada directamente a Santiago acompañada de una carta de Pedro y formalmente confiada a aquel como indica la *Contestatio.* Queda claro, pues, que Santiago es la autoridad indiscutible para el judeocristianismo observante de la ley. El hecho de esta apelación a Santiago se presenta como un acto de aprobación juridicocanónica, y no como un simple tema novelesco. En las predicaciones y en las discusiones de Pedro se ataca en realidad a Pablo aunque aquel polemice aparentemente con Simón Mago. La doctrina de la ley expuesta contra Pablo es judía, al igual que la insistencia en los preceptos rituales de purificación. Moisés y Cristo quedan de tal manera asociados, que ambos son considerados como manifestaciones del verdadero profeta. La «gnosis» transmitida por Jesús es idéntica a la ley de Moisés. En el Antiguo Testamento, sin em-

bargo, se han introducido perícopas falsas ya que Moisés no escribió la ley por sí mismo y los judíos no han sido demasiado fieles en su transmisión. Ahora bien, del verdadero profeta que apareció en Jesús se puede aprender a entender las perícopas auténticas de la ley.

La idea del verdadero profeta que aparece en repetidas reencarnaciones es efectivamente afín a las doctrinas gnósticas, pero todavía se percibe más esta influencia en la doctrina de las «sicigías» de los *Kerygmata Petrou.* La creación del mundo y del hombre se realiza por pares («sicigías»), en las que el primer miembro de la pareja es el más poderoso (cielo y tierra, Adán y Eva). La historia humana procede también por parejas, aunque en este caso precede el miembro más débil (desde Caín y Abel a Pablo y Pedro). En esta explicación del mundo y de la historia se pone de manifiesto la pretensión universalista del judeocristianismo de los *Kerygmata Petrou.* La ley se convierte en un principio a través del cual los judíos y los gentiles pueden entender la revelación y el mundo mejor que a través de Pablo, el cual no se puede apoyar ni en la ley ni en las palabras de Jesús.

5. SIRIA COMO PAÍS DE ORIGEN DE LA GNOSIS CRISTIANA

Para 10.5: Textos

Véanse los textos señalados en 10.1 b.

J. D. Turner, *The Book of Thomas the Athlete (II,7),* en *NagHamLibEngl,* 188-94.

a) *Resumen de las observaciones efectuadas hasta el momento*

A lo largo de nuestro estudio sobre la evolución del cristianismo primitivo en Siria, nos ha sido necesario hacer alusión repetidas veces al gnosticismo. Las concepciones gnósticas, así como su ideología, mitos, terminología, himnos y tradiciones sobre los dichos de Jesús han sido mencionados con frecuencia. Si no se atiende a estos aspectos, la historia del cristianismo sirio y de su literatura se convierten en un enigma insoluble. Por otra parte, el intento de presentar la historia de la gnosis siria de una manera coherente va unido a grandes dificultades. Esto no sólo estriba en lo incompleto de nuestras fuentes, ni tampoco en el hecho de que apenas se pueda demostrar de manera concluyente la hipótesis del origen sirio de los textos gnósticos que se encontraron en Egipto (cf. § 10,5 b). Todos estos factores tienen sin duda su importancia. Pero también existen otras razones de más peso.

La historia del gnosticismo en la época primitiva del cristianismo no se pude identificar con la semblanza de un movimiento

de perfiles sociológicos concretos. Nunca han existido «iglesias gnósticas» que tuvieron unos seguidores claramente diferentes de los de la Iglesia católica o de la iglesia judeocristiana. La autoridad de las jerarquías locales se fue implantando lentamente, sobre todo en Siria (cf. § 10,1 c). En las diversas comunidades o grupos de iglesias en las que iban cristalizando formas de algún modo estables de la tradición siempre aparecían apóstoles o profetas itinerantes que ponían en tela de juicio o modificaban esas tradiciones. Había una cierta continuidad en la transmisión de tradiciones bajo la autoridad de un apóstol determinado, pero el problema consistía en esos casos en las nuevas formulaciones o reinterpretaciones de tales tradiciones y escritos. Este proceso hizo que no estuviera garantizada en absoluto la continuidad de ninguna tendencia teológica, como por ejemplo hemos podido ver claramente en la historia de las tradiciones que se valieron del nombre de «Juan» (cf. § 10,3 a-d). Así pues, en este contexto sólo cabe presentar la historia del gnosticismo como una semblanza de diversas tendencias y finalidades que hicieron su aparición al interpretar los temas de la tradición. Donde el gnosticismo se manifiesta mejor es precisamente en la exégesis.

En la tradición de las palabras de Jesús, el gnosticismo se hace notar por la importancia que dedica a las máximas sapienciales así como a la interpretación espiritualista de las palabras escatológicas de Jesús. En el *Evangelio de Tomás* esta tradición se manifiesta de una manera programática como un uso apostólico que continuó clarísimamente en las comunidades sirias avalado con el nombre de aquel apóstol. En el s. II y dentro de la línea de esta tradición se escribió el *Libro de Tomás el Atleta* (escritos de Nag Hammadi: NHC II, 7), y en el s. II los *Hechos de Tomas,* en el cual interviene dentro del proceso de interpretación gnóstico la tradición aretalógica de los hechos prodigiosos del apóstol. Algunas historias aisladas de milagros se convierten en la descripción del encuentro del mundo celeste y de su enviado con el mundo inferior de los demonios y la caducidad. Dentro de la esfera de las comunidades joaneas, la interpretación gnóstica se había servido también de las palabras de Jesús. La exégesis de los intérpretes gnósticos obtuvo de ellas el material para los diálogos en los que se presenta a Jesús hablando sobre la actualidad de la salvación escatológica, mediatizada por su medio como el revelador del mundo celestial del Padre, del que también proceden aquellos que escuchan su voz. El concepto básico del himno que utilizó como prólogo el autor del evangelio de Juan muestra la relación inmediata entre el mito de la Sabiduría y la interpretación gnóstica de la revelación cristiana. Pero la cristología gnóstica sólo

llegó a formarse por completo con los adversarios de la 1.ª carta de Juan y en los Hechos de Juan, y más en concreto en la confrontación directa con el intento joaneo de relacionar la imagen del revelador gnóstico con el kerigma de la cruz y de la resurrección del Jesús terreno.

La historia del judeocristianismo demuestra lo decisiva que es la gnosis en cuanto posibilidad de interpretación dentro de la tradición cristiana. Se puede dudar razonablemente de que los adversarios de Pablo en Galacia defendiesen tesis gnósticas. En cambio, se puede hablar con toda justificación de las tendencias gnósticas de los adversarios de la carta a los Filipenses a la vista de su insistencia en la perfección que ha de alcanzarse en el presente (cap. 3). El judeocristianismo echó mano, precisamente en la cristología, de unas construcciones mitológicas que son evidentemente gnósticas. Este es el caso del *Evangelio de los ebionitas* cuando habla de la bajada del Espíritu celestial dotado de rasgos personales y de su unión con Jesús en el bautismo. Los *Kerygmata Petrou* utilizaron la concepción gnóstica de la manifestación repetida del verdadero profeta para defender de esta forma la vigencia permanente de la ley. La aparición de las concepciones gnósticas dentro de la esfera del judeocristianismo ha planteado la cuestión de si no habría que buscar las raíces del pensamiento gnóstico en el judaísmo herético. El ámbito siriopalestino pudo brindar el ambiente adecuado para el desarrollo de una gnosis judía. Es posible que los nuevos trabajos sobre los textos de Nag Hammadi confirmen esta suposición. Pero desde ahora mismo se puede afirmar que una serie de estos textos tuvieron que proceder de Siria y que son el exponente de una gnosis cristiana que debe mucho a la influencia judía.

b) *Los textos de Nag Hammadi y el gnosticismo sirio*

Para 10.5 b
Visión de conjunto y bibliografía
G. MacRae, *Nag Hammadi,* en *IDBSup* (1976) 613-19;
D. M. Scholer, *The Nag Hammadi Bibliography 1948-1969* (NHS 1) Leiden: Brill, 1971, continuado como «Bibliografía Gnostica» en NovT 13 (1971) y vols siguientes.
Estudios
A. Böhling, *Mysterium und Wahrheit,* Leiden: Brill, 1968 80-111; 149-61;
C. Colpe, *Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi* JAC 15 (1972) 5-18; 16 (1973) 106-26; 17 (1974) 109-25; 18 (1975) 144-65; 19 (1976) 120-38; 20 (1977) 149-70; 21 (1978) 125-46; 22 (1979) 98-122; 23 (1980) 108-27.
Para 10.5 b (1): Textos
A. Bohlig, *Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Kodex V Von Nag Hammadi* (Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universitat. Sonderband), Halle-Wittenberg, 1963;

G. W. MacRae, *NCH V, 5 The Apocalypse of Adam,* en D. M. Parrott (ed.), *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1-4* (NHS 11), Leiden: Brill, 1979, 151-95;
Id., *The Apocalyse of Adam,* en Foerster, *Gnosis,* 2, 13-23.
Estudios
G. MacRae, *The Coptic Gnostic Apocalyse of Adam* HeyJ 6 (1965) 27-35.
Para 10.5 b (2): Textos
B. Layton, *The Hypostasis of the Archons or the Reality of the Rulers with a Preface, English Translation, Notes, Index*· HTR 67 (1974) 351-425; 69 (1976) 31-101;
R. A. Bullard y B. Layton, *The Hypostasis of the Archons (II,4),* en *NagHamLibEngl,* 152-60;
The Hypostasis of the Archons, en Foerster, *Gnosis,* 2,40-52.
Para 10.5 b (3): Textos
M. Krause y P. Labib, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo* (ADAI.K 1) Wiesbaden: Harrassowitz, 1962;
F. Wisse, *The Apocryphon of John (II,1, III,1, IV,1 BG 850,2), en NagHamLibEngl,* 98-116.
Para 10,5 b (4): Textos
W. R. Schoedel, *NHC V,3· The (first) Apocalypse of James,* en D. M. Parrott (ed.), *Nag Hammadi Codices V,2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4 (NHS 11),* Leiden: Brill, 1979, 65-103;
W. R. Schoedel y D. M. Parrott, *The First Apocalypse of James (V,3),* en *NagHamLibEngl,* 242-48;
C. W. Hedrick, *NHC V,4 The (Second) Apocalypse of James,* en D. M. Parrot (ed.), *Nag Hammadi Codices V,2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1-4 (NHS 11),* Leiden: Brill, 1979, 105-49;
W. P. Funk, *Die zweite Apokalypse des Jakobus aus Nag Hammadi Codex V, neu herausgegeben, ubersetzt und erklart* (TU 119), Berlin: Akademie-Verlag, 1976;
Ch. W. Hedrick y D. M. Parrott, *The Second Apocalypse of James (V,4),* en *NagHamLibEngl,* 249-55.
Estudios
W. R. Schoedel, *Scripture and the Seventy-two Heavens of the First Apocalypse of James* NovT (1970) 18-29.

La interpretación especulativa de los primeros capítulos del libro del Génesis desempeñaron un papel importante en la formación de las cosmogonías gnósticas. Incluso en el gnosticismo pagano del *Corpus Hermeticum* (§ 6,5 s) se encuentran alusiones a la historia de la creación del Antiguo Testamento. No cabe duda de que existía una conexión del hermetismo con la apocalíptica judía así como con la exégesis rabínica, aunque las diferentes líneas de transmisión no están todavía muy claras. Junto a este interés por los relatos bíblicos de la creación, encontramos también en estos textos una preocupación por los personajes de la historia bíblica primitiva. Este interés sitúa al gnosticismo, una vez más, muy certa de la apocalíptica judía, tal como se presentaba sobre todo en Palestina hasta finales del s. I d. C. (cf. § 5,3 c y § 6,6 f). No cabe duda de que varios de los escritos de Nag Hammadi han tomado una parte de su material de estas fuentes judeopalestinas, incluyendo también algunos escritos gnósticos que sólo contienen elementos cristianos de manera excepcional.

1) En el *Apocalipsis de Adán* (NHCV, 5), que se basa en una interpretación apocalíptica de la historia de Adán, Set y Noé, parece que faltan por completo los rasgos cristianos. Set recibe la revelación y el conocimiento del futuro de su padre Adán, antes de su muerte, bajo la forma de un testamento. Este apocalipsis fue reelaborado en sentido gnóstico por un intérprete posterior, y en su forma actual habla de la repetida salvación de los hijos del verdadero Dios trascendente o de la venida del «iluminador de la verdad» (76, 9-10) que sólo será identificado por la generación sin un rey (82,19-20). El iluminador es una típica caracterización gnóstica del Redentor. A través de él, los que son redimidos adquieren la posesión de «las palabras de la inmortalidad y de la verdad» (85, 13-14). Por lo visto, la comunidad de donde procedía este escrito practicaba un bautismo de agua que era interpretado como un nuevo nacimiento a través de la palabra (85, 24 ss). Como en este escrito no hay nigún tipo de alusiones a nombres, temas o tradiciones específicamente cristianas, puede atribuirse a alguna secta baptista gnóstico-judía. Set aparece como el receptor de la revelación, lo que clasifica a este escrito como representante del «gnosticismo setiano» y da motivo para sospechar que nos encontramos ante una prueba del origen judío de este tipo de teología gnóstica. Es verosímil también que otros tratados setianos, especialmente aquellos que no presentan influencia cristiana como *Zostriano* (NHC VIII, 1) y *Las tres estelas de Set* (NHC VII, 5), procedan de Siria.

2) En esta misma línea se halla la *Hipóstasis de los Arcontes* (NHC II, 4) en la que también se encuentran alusiones a la secta setiana. En su forma actual este escrito forma parte, sin embargo, del gnosticismo cristiano egipcio del final del s. II o del s. III. En la introducción (86,21-25) se cita al «gran apóstol» (Col 1,13; Ef 6,12), y al final (96,17 ss) se alude claramente a concepciones gnóstico-cristianas de la salvación. Pero el texto original carecía por completo de elementos cristianos. La primera parte (87, 11-93,2) contiene una exégesis gnóstica de Gén 1-6, que cita abundantemente a veces de modo literal el texto veterotestamentario y quiere demostrar que Adán y Eva pertenecían en realidad al mundo celestial, mientras que únicamente su apariencia externa terrena estaba sometida al poder de los arcontes. Los seres terrenos fueron expulsados del paraíso por los arcontes y atormentados con el diluvio. Pero Set y su hermana Norea, «el hombre que nació de Dios» y «la mujer a la que no le mancillan los poderes», se muestran como las encarnaciones del verdadero hombre (*ánthropos*) celestial y prototipos de la salvación. Con esto se interrumpe la interpretación del Génesis. La segunda parte es un dis-

curso, que parece añadido posteriormente, del ángel Eleleth a Norea (93, 2-96, 17) en el que se cuenta el mito gnóstico de la caída de Sofía. En el caso de que esta parte fuera cristiana, procedería sin embargo de un ambiente lingüístico semita. Esto se percibe, entre otras cosas, por los nombres del creador maléfico del mundo, Samael (dios de los ciegos), Sacla (el loco) y de Yaldabaoth (de origen semita, aunque no pueda aclararse con certeza su etimología). También pertenecen al Antiguo Testamento, el nombre de su hijo «Sabaoth», a quien, por otra parte, se le atribuye una función especial y positiva. Con toda seguridad, el nombre de «Norea», formado a partir del hebreo *Na'ama* (Gén 4,22) y el griego «oreia» (bonito), representa una relación directa con la interpretación judía del Génesis.

3) En algunos casos los escritos gnósticos se han transmitido valiéndose del nombre de un apóstol determinado y no sería improbable que este hecho signifique la aceptación consciente de algunas tradiciones apostólicas concretas. Este es el caso del *Apócrifo de Juan.* Este escrito apostólico, que ya conocía Ireneo y que por tanto surgió a más tardar hacia mediados del s. II, se ha conservado en dos versiones cortas (NHC III, 1; BG 8502,2) y dos largas (NHC II,1; IV,1). La introducción cuenta la aparición de Jesús a Juan, en la que el primero aparece una vez como un hombre joven y luego como un anciano. Esto nos recuerda a los Hechos de Juan (cf. § 10,3 d), pero en todo caso no es algo singular dentro de la literatura gnóstica. El contenido de este escrito es una descripción bien hilvanada de la caída de Sofía, de la creación del mundo inferior por Yaldabaoth, incluida la formación del hombre, y la redención a través de Cristo, realizada por su descenso al mundo inferior —incluido el infierno— y por su llamada. Para componer esta descripción el autor ha tomado abundante material de la apocalíptica y la angelología judías, además de numerosos nombres mitológicos (a veces deformados y no inteligibles) y listas cosmológicas y astrológicas, llegadas también a los mitos gnósticos a través del judaísmo. Las citas y la interpretación de los primeros capítulos del Génesis vuelven a desempeñar un papel importante. A pesar de la utilización del nombre de Juan, no hay nada que indique una continuación de la tradición de la comunidad joanea. Sin embargo, el nombre del apóstol pudo ser empleado secundariamente por los gnósticos, que procedentes de Siria llevaron a Egipto el material contenido en este escrito así como el mismo evangelio de Juan (cf. § 11,1 b).

4) Con la gnosis judeocristiana de Siria enlazan dos escritos de la colección de libros de Nag Hammadi: *el 1.er y 2.º Apocalipsis de Santiago.* El primero de estos libros (NHC V,3) presenta a San-

tiago, hermano de Jesús, como destinatario de una revelación del «Señor» (a quien Santiago trata de «Rabbí»), y tiene como tema central la cuestión de la pasión y la ascensión del alma. Jesús predice también el martirio de Santiago. Una serie de rasgos peculiares del texto apuntan hacia una procedencia judeocristiana. El nombre de Dios «El-que-es», procede de Exodo 3,14. El discurso sobre el principio femenino más débil se basa en la doctrina de las sicigías que se encuentra en los *Kerygmata Petrou* de las Pseudoclementinas; también recuerda a esta misma obra la constatación de que el AT sólo contiene la verdad parcialmente, y que se necesita la revelación a través de Jesús para poder comprenderlo totalmente (cf. § 10,4 c). La denominación de Sofía como Achamoth es aramea. El origen sirio se demuestra también por la mención de Addai, conocido más adelante como apóstol de Edesa a quien Santiago debe transmitir sus doctrinas. Por lo demás, la teología del escrito es evidentemente gnóstica. Los mismo puede decirse de algunas piezas tradicionales que fueron introducidas en el texto como el himno al Revelador (28,7-26) y el catecismo de las respuestas a las cuestiones de los guardianes cósmicos (33,11-34,20; cf. sobre esto Ev. Tomás 50). El *2.° Apocalipsis de Santiago* (NHC V,4) contiene un relato del martirio de este apóstol que se corresponde en lo fundamental con la narración de Hegesipo conservada en Eusebio (*Hist. Ecles.* 2,23,4 ss). En el texto se han intercalado una serie de himnos gnósticos. La conclusión contiene una oración de Santiago a las puertas de la muerte que responde totalmente en la forma a los salmos de lamentación veterotestamentarios. Los cánticos conservados en ambos escritos constituyen el testimonio de un género tradicional que precisamente el gnosticismo sirio utilizó múltiples veces como medio de expresión.

c) *Himnos y cánticos gnósticos*

Para 10.5 c: Estudios
J. Kroll, *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandreia* (Verzeichnis der Vorlesungen der Akademie zu Braunsberg 1921-22), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.
Para 10.5 c (1): Textos
Lipsius-Bonnet, *ActApostApoc,* 2,1, 197-99
K. Schaferdiek, *The Acts of John* NTApo 2, 227-32.
Para 10,5 c (2): Textos
Cf. los textos citados en 10,5 b (4).
Para 10.5 c (3): Textos
Lipsius-Bonnet, *ActApostApoc,* 2,2, 109-110; 219-24;
G Bornkamm, *The Acts of Thomas.* NTApo 2, 445-46, 498-504;

The Acts of Thomas, en Foerster, *Gnosis,* 1,345-46, 355-58;
Kee, *Origins,* 253-57,
Cartlidge y Dungan, *Documents,* 37-39, 46-50.
Para 10.5 c (3): Estudios
A. Adam, *Die Psalmen des Thomas und Perlenlied als Zeugnisse vorcristlicher Gnosis* (FRLANT NF 33) Gottingen: Vandenhoek & Ruprecht, [2]1954.

Para 10.5 c (4): Textos
J. H. Charlesworth, *The Odes of Solomon The Syriac Text* (SBLTT 13), Pseudepigrapha 7; Missoula: Scholars Press, 1977;
W. Bauer (ed.), *Die OdenSolomos* (KIT 64), Berlin: De Gruyter 1933
Apócrifos del Antiguo Testamento, Madrid, Cristiandad, III 61-101.

Estudios
R M. Grant, *The Odes of Solomon and the Church of Antioch* JBL 63 (1944) 363-77;
M. Lattke, *Die Oden Salomos und Ihre Bedeutung fur Neues Testament und Gnosis* (2 vols., OBO 25,1-2) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979,
G. Kittel, *Die Oden Salomos, einheitlich oder uberarbeitet?* (BWAT 16), Leipzig Hinrichs, 1914.

1) *Prólogo del Evangelio de Juan e Himno de la danza de Jesús.*—Se han conservado una serie de himnos y de cánticos cristianos procedentes de Siria que son de origen gnóstico o por lo menos denotan alguna influencia de este sistema de pensamiento. No se puede precisar con exactitud la época de composición de estos poemas, pero una gran parte de ellos fueron escritos presumiblemente entre los años 50 y 150 d. C. Se trata exclusivamente de poesía semita, cuyos prototipos son los salmos veterotestamentarios, los Salmos de Salomón, y los *hodayot* (himnos de acción de gracias) de los escritos del Mar Muerto. Una de las características de estos cánticos es la ausencia de especulaciones mitológicas especiales, o su aparición sólo excepcionalmente. Al igual que ocurre con los modernos cánticos litúrgicos, aquellos primitivos himnos cristianos se encontraban más cerca de la religiosidad y piedad de los creyentes sencillos que de la teología especulativa o de la exégesis. De todos modos, las declaraciones cristológicas fundamentales y los conceptos teológicos pueden identificarse fácilmente, aunque a menudo aparecen traducidos a un lenguaje figurado poético. En cuanto a la forma, predomina la 1.ª persona del singular, que representa las palabras del Revelador o del creyente. A veces son los dos juntos que confluyen en la voz del Redentor redimido. A veces se encuentra también la 2.ª persona en expresiones dirigidas al Redentor, o la 3.ª cuando se describen su venida y sus obras. En ocasiones aparece también el «nosotros» de la comunidad de los fieles.

Ya hemos aludido antes a algunos de estos himnos. En el *Prólogo del evangelio de Juan* se utiliza uno que habla en 3.ª persona de la venida y obras del Logos y termina con la 1.ª persona del plural en la confesión de fe de la comunidad. Aparecen en gran número las expresiones teológicas básicas, como luz, tinieblas, Padre, Hijo unigénito, gloria, gracia, verdad... En comparación con ellas pasa a segundo plano la presentación de la acción. También comienza con la 1.ª persona del plural el *Himno de la danza de Jesús* en los *Hechos de Juan* («Te alabamos, Padre»). Sin embargo, a continuación habla el Revelador de sí mismo en 1.ª persona, si bien se refleja en sus palabras la esperanza de redención del creyente («Deseo ser salvado»). El autor ha incluido también afirmaciones cosmológicas»: la ogdóada alaba... la dodécada (el zodíaco) danza a las alturas». Las típicas metáforas del gnosticismo dominan el lenguaje (el revelador es luz, espejo, puerta y camino). En la descripción de la pasión vuelve a quedar incluido el creyente. Esto es especialmente claro en la invitación a conocer al revelador, que no es otra cosa que el conocimiento de sí mismo.

2) *Himnos de los Apocalipsis de Santiago.*—En el *himno del 1.er Apocalipsis de Santiago* (28,7-27) el poeta se dirige al Revelador en 2.ª persona: «Tú has venido con el conocimiento para luchar contra su olvido...». En la conclusión habla el creyente sobre sí mismo en 1.ª persona, diferenciándose con toda claridad del Revelador: «En mí hay olvido... pero me acuerdo...». En los *himnos del 2.° Apocalipsis de Santiago* (55,15-56,14 y 58,2-24) encontramos predicaciones doxológicas del Revelador en las que sólo excepcionalmente aparece la ideología gnóstica. En el primer himno, el Revelador es llamado iluminador, redentor, admirado por sus prodigios, bendecido por el cielo y denominado Señor. Sólo en la segunda parte habla el cantor en lenguaje gnóstico de aquellos que deben ser redimidos: recibirán la llamada, encontrarán el descanso, dominarán y serán reyes. El himno segundo es una doxología que habla de Dios en tercera persona: él es vida, luz, final de lo que ha comenzado y principio de lo que ha de acabar, Espíritu santo, invisible, virginal. La conclusión es una adición típicamente gnóstica: «Yo vi que él estaba desnudo y que no iba cubierto con ningún vestido».

3) *Himnos de los Hechos de Tomás.*—Los cantos de los *Hechos del apóstol Tomás* tienen una orientación evidentemente gnóstica. Este escrito no surgió hasta principios del s. III, pero los himnos en él contenidos proceden de una época más antigua. El Himno de los capítulos 6-7 es un *canto nupcial* basado en modelos profa-

nos. Ya la descripción de la belleza de la novia se ve interrumpida por frases alegóricas (p. ej. «la verdad descansa sobre su cabeza»), aunque como es lógico los «treinta y dos que la alaban» no se refiere simplemente a sus dientes. La segunda estrofa habla claramente de la reina celestial. Los siete conductores de la novia son los planetas: los doce servidores, los signos del zodíaco. El novio es la imagen corporativa de los redimidos que están presentes en el banquete nupcial celeste. El segundo himno de los Hechos de Tomás, el *canto de la perla* (108-113), resulta aún mas diferente de los himnos usuales de la comunidad que el canto a la novia. Se trata de un poema alegórico basado en un cuento sobre el hijo de un rey que partió para tierras extrañas para arrebatar a un dragón una perla preciosa, aguardando como premio poder compartir el trono. El autor utilizó este cuento como base para describir el viaje del alma desde la patria celestial a la tierra y para explicar la salvación a través de la llamada celestial. Se pueden identificar fácilmente los rasgos ajenos al cuento primitivo: el hijo del rey deja en su patria persa sus resplandecientes vestidos y se viste con las sucias ropas de Egipto; y cae en un sueño y olvida todo (en la fábula se contaba por lo visto que sirvió al rey de Egipto); le despierta una carta (aquí aparece el tema gnóstico de la carta celestial) y él reconoce en ella lo que está escrito en su corazón; el resplandeciente vestido que se le envía es el espejo de su propio ser, es decir, su ser verdadero.

4) En las *Odas de Salomón* se ha conservado una colección de cantos de la comunidad. Hasta principios de este siglo sólo se conocían de nombre a través de antiguas listas del canon y una cita de Lactancio. En 1909 y en 1912 se descubrió la colección, escrita originariamente en griego, en dos manuscritos siríacos que contienen las odas 3-42 y 17,7-42 respectivamente. Las odas 1,5,6,22 y 25 fueron posteriormente identificadas en versión copta en el escrito gnóstico *Pistis Sofia,* y la oda 11 fue descubierta en su texto original griego en Pap. Bodmer XI. La búsqueda de un autor concreto de estos poemas es tan inútil como la fijación de una fecha precisa de su nacimiento. Pudieron haberse escrito en la misma época que el prólogo del evangelio de Juan, aunque también encajarían perfectamente a principios del s.II. Tampoco existe ninguna razón para suponer que todos los poemas fueron escritos al mismo tiempo y por el mismo autor. Muchas odas siguen estrechamente el modelo del salterio veterotestamentario y continúan directamente la poesía judía de los salmos. La oda 5 es un canto de agradecimiento por la protección contra los persegui-

dores, la oda 14 es un salmo inspirado por la confianza, la 22 y la 25 son cantos de alabanza con motivo de la victoria de Dios sobre los enemigos, especialmente el infierno y la muerte, la oda 29 alaba a Cristo por el don de su palabra, a través de la cual el creyente consigue la victoria.

El lenguaje de las odas es muy rico en imágenes y metáforas, y en ocasiones se encuentran comparaciones empleadas también en otros textos gnósticos. No tiene por qué entenderse necesariamente en sentido gnóstico la afirmación de que el Señor es como la corona de la verdad sobre la cabeza de los creyentes (Oda 1), o la comparación de la comunidad con una planta en el paraíso (Oda 11. 18 ss), o el símil de la gracia de Dios con la leche de los pechos del Padre, ordeñado por el Espíritu santo, comparación de un gusto más que dudoso para nuestra época cuando continúa diciendo que la Virgen concibió en su seno por obra de esta leche (Oda 19). Las comparaciones del Señor con un espejo (Oda 13) y de la Sabiduría (*gnosis*) con un torrente de agua (Oda 6; cf. 11,6-7; 30) tienen evidentemente un carácter más gnóstico. En las proposiciones cristológicas se encuentran muchas afirmaciones que se pueden considerar como patrimonio común del cristianismo. La loa de la aparición del Señor bajo una figura humana tangible (Oda 7) no es típicamente gnóstica, así como tampoco el canto de alabanza a la victoria apocalíptica de Cristo sobre el mundo inferior (Oda 24), ni la enumeración de las obras del Señor con la invitación a escucharlas y a seguirlas fielmente (Oda 8; cf. 9) ni mucho menos la homilía misionera helenística que forma la Oda 33. Es un rasgo peculiar de las odas redactadas en primera persona que la figura del Revelador se fusione frecuentemente con el creyente en una sola personalidad. De esta forma se puede afirmar de ambos y de la misma manera, por ejemplo, la posesión de inmortalidad y la actividad en el mundo (Oda 10), sin que pueda distinguirse quién es propiamente el que causa la salvación y quién el que la recibe (Oda 17). En el nuevo nacimiento, el redimido se identifica con el Redentor (Oda 36), en sus sufrimientos, se hace uno también con el Cristo doliente (Oda 28; cf. 31) y se convierte incluso en el Redentor que desciende con Cristo a los infiernos (Oda 42). Encontramos además, finalmente, una gran cantidad de pasajes de estas odas que son reflejo de la piedad gnóstica. Muchas veces son frases aisladas que aparecen en un contexto que por lo demás no tiene nada de gnóstico, dando lugar de esta forma a que todo el salmo adquiera una orientación gnóstica, como por ejemplo en el canto de alabanza de la Oda 26:

«Basta con tener la gnosis para encontrar el descanso (v. 12)». Despojarse de la vestidura terrena y revestirse con la vestidura de la luz (Oda 11,10 s; cf. 15,8) es tan gnóstico como la descripción del viaje celeste del alma (Oda 35), la definición del mundo inferior como una ilusión vacía (Oda 34), la alabanza de la verdad como orientadora de la ascensión (Oda 38), y Cristo como guía sobre el abismo de las aguas enemigas (Oda 39). ¿Hay que considerar, por todo esto, a las Odas de Salomón como gnósticas? Aunque no cabe dudar sobre el carácter gnóstico de estas concepciones, es muy verosímil que imágenes y expresiones gnósticas que expresan la esperanza en el futuro y en la resurrección no estuvieran limitadas a las comunidades comprometidas con la teología gnóstica, sino que hubieran alcanzado mucha mayor difusión. De todas las maneras, esta colección de himnos —el más antiguo libro de poesía cristiana que poseemos— constituye una demostración de que la gnosis tuvo una influencia muy profunda en el lenguaje de la religiosidad de la iglesia siria.

§ 11
EGIPTO

Para § 11
Bauer, *Ortodoxy and Heresy,* 44-60;
C H Roberts, *Manuscript, Society and Belief in Early Chistian Egyp* (The Schweich Lectures 1977), London: Oxford University, 1979.

1. Los inicios del cristianismo en Egipto

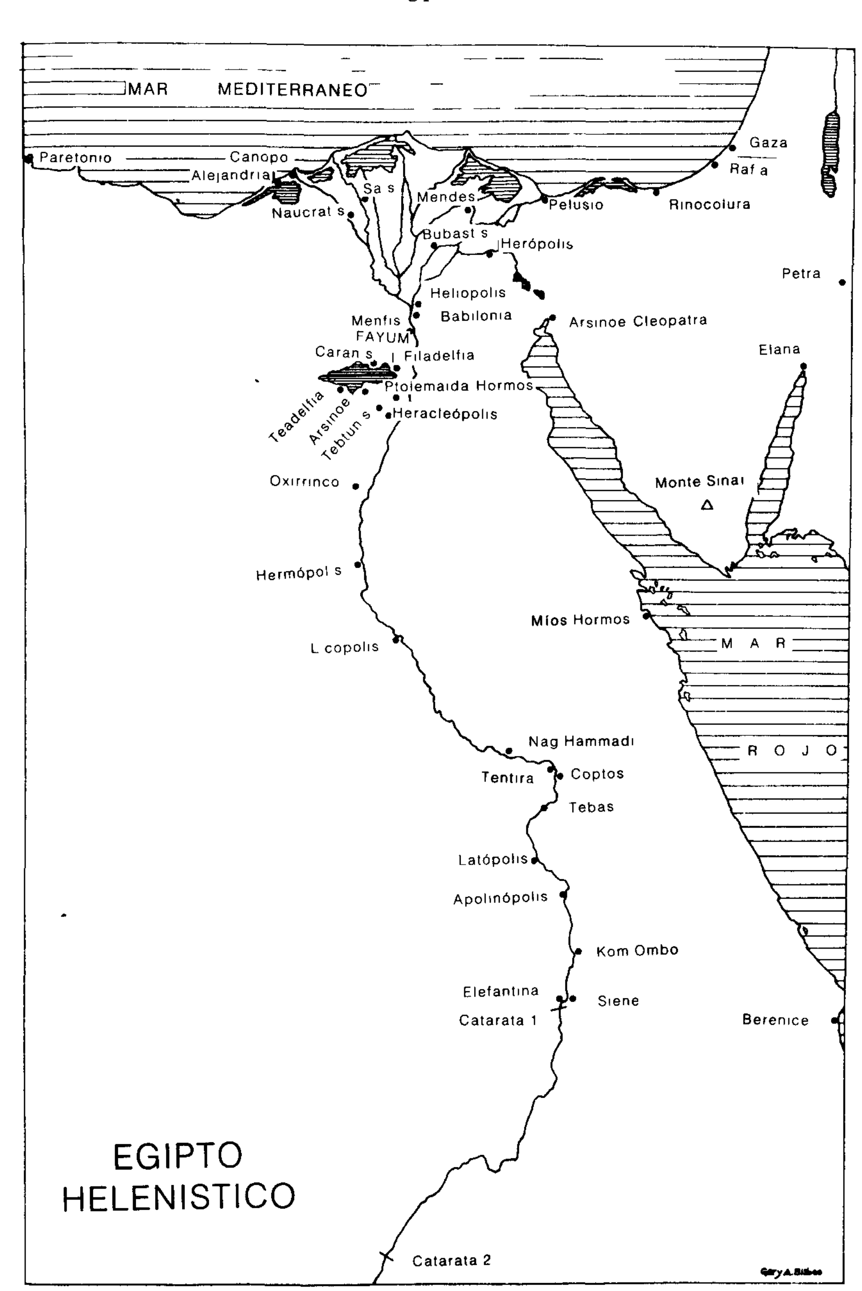
a) *El problema de las fuentes y testimonios*

Egipto era un país con unas estructuras políticas, sociales y económicas fuera de lo común. Su capital Alejandría, era una de las ciudes más populosas del mundo mediterráneo y uno de los centros económicos y culturales más importantes. El resto del país tenía una estructura fundamentalmente rural, con algunos asentamientos importantes como Oxirrinco, Arsinoe y Hermópolis. Estas ciudades participaban en un cierto grado de la cultura cívica, y ofrecían algunas de las placenteras posibilidades de la vida ciudadana, pero no podían compararse con otros centros culturales y económicos de importancia en el resto del Imperio Romano. El contraste entre Alejandría y el ruralismo del resto del país se veía agudizado por grandes diferencias en lenguaje y educación. La capital albergaba una población totalmente helenizada —incluyendo una amplia comunidad judía— cuya lengua era el griego, mientras que la población nativa de las áreas rurales continuaba usando diversos dialectos vernáculos de Egipto. Da la impresión que el trabajo misionero cristiano en Egipto no logró alcanzar grandes estratos de la población campesina hasta comienzos del s. III. Así pues, los comienzos del cristianismo en Egipto debieron limitarse a Alejandría y a unos pocos asentamientos más con una población grecoparlante que con suma probabilidad no desarrolló una vida eclesiástica independiente de la cristiandad alejandrina. Por esta razón, los descubrimientos de

papiros griegos en lugares como Oxirrinco pueden considerarse representativos del cristianismo de Alejandría. Por otra parte, esta ciudad con una población mezclada de muy diversos grupos étnicos pudo ofrecer amplias oportunidades para el desarrollo simultáneo de varios grupos cristianos que competían entre sí.

Desgraciadamente no existe ningún testimonio sobre los comienzos del cristianismo en Egipto, aunque sin duda la labor misionera cristiana alcanzó ya Alejandría durante el s. I de nuestra era. Ante esta realidad el historiador debe intentar obtener sus conclusiones a partir de testimonios tardíos. Esta empresa es dificultosa y a veces arriesgada, como se hace evidente en el caso del antiguo historiador eclesiástico Eusebio de Cesarea, que escribió en las primeras décadas del s. IV. Al igual que la tradición eclesiástica posterior, Eusebio afirma también que Marcos fue el primer predicador del evangelio en Egipto, que fundó la iglesia de Alejandría y que fue su primer obispo. Para dar un poco de cuerpo a esta noticia, Eusebio recoge la descripción del filósofo judío Filón sobre la secta de los terapeutas (*De vita contemplativa;* cf. § 5,3 f) y concluye de ahí, con toda lógica, que los primeros cristianos de Egipto eran un grupo de filósofos ascetas (*Hist. Ecles.* 2,16,2). Puesto que esta información carece de valor real, tampoco puede deducirse nada especial de la enumeración de los obispos de Alejandría que siguieron a Marcos ni de la duración de su pontificado: Aniano 22 años, Abilio 13, Cerdón 11 (?), Primo 12 ... con lo cual se encuentra el lector en el tercer año de Adriano (120 d. C.). Sorprendentemente, después de esta fecha la lista de obispos de los 70 años siguientes es fragmentaria (Justo, Agripino, Julián), hasta que por fin aparece con Demetrio (obispo desde el 189) la primera figura realmente comprobable dentro de la enumeración de obispos alejandrinos.

De todos modos no es imaginable que la labor misionera cristiana pasara por alto, durante varios decenios, a Egipto y a Alejandría. Tuvo que haber una o varias comunidades cristianas antes de finales del s I. Se ha intentado, como es muy comprensible, rellenar las lagunas de esta información. Los Hechos de los apóstoles (18,24) nos informan, en cualquier caso, que Apolo, un colaborador de Pablo, era un judío alejandrino. Entre lo escritos de los denominados Padres apostólicos hay dos para los que se ha postulado un origen alejandrino: la *Carta de Bernabé* por su exégesis «alejandrina» (cf. § 12, 2 b) del Antiguo Testamento y la *2.ª carta de Clemente,* por la afinidad de una cita evangélica con el *Evangelio de los Egipcios* (cf. § 11. 2 b). Aunque esta opinión no es nada descabellada, e incluso es muy probable en el caso de la *2.ª carta de Clemente* (cf. § 11,3 a), no se esclarece con ello por qué


MAR MEDITERRANEO
Paretonio
Canopo
Alejandria
Sais
Mendes
Naucratis
Pelusio
Gaza
Rafia
Rinocolura
Bubastis
Herópolis
Petra
Heliopolis
Babilonia
Menfis
FAYUM
Arsinoe Cleopatra
Caranis
Filadelfia
Elana
Ptolemaida Hormos
Teadelfia
Arsinoe
Tebtunis
Heracleópolis
Oxirrinco
Monte Sinai
Hermópolis
Míos Hormos
Licopolis
M A R
Nag Hammadi
R O J O
Tentira
Coptos
Tebas
Latópolis
Apolinópolis
Kom Ombo
Elefantina
Siene
Catarata 1
Berenice
EGIPTO
HELENISTICO
Catarata 2

las noticias sobre la época primitiva del cristianismo en Egipto son tan escasas, mientras que las tradiciones cristianas de Siria, Asia Menor y Grecia, aunque incompletas, son lo suficientemente ricas y diversificadas como para crear dificultades en la construcción de un sistema que se pueda en cierto sentido abarcar desde el punto de vista histórico

La respuesta a esta cuestión la dio Walter Bauer en su libro *Ortodoxia y herejía en el cristianismo primitivo* (*Rechtglaubigkeit und Ketzerei im altesten Christentum*), aparecido en 1934. Para él, los comienzos del cristianismo en Egipto eran «heréticos» desde la perspectiva de la primitiva iglesia católica, y por esta razón los escritos cristianos que surgieron en la primera época no fueron conservados, ocultándose también otras informaciones o no admitiéndolas dentro del patrimonio de la tradición de la Iglesia. El relato de Eusebio deja ver con toda claridad que la tradición de la que disponía lo ignoraba todo respecto a la historia del cristianismo primitivo en Egipto. El historiador moderno en este caso se encuentra en una posición más ventajosa. Por una parte, en algunos escritores eclesiásticos, en especial en Clemente de Alejandría y en Orígenes, se encuentran más informaciones que las que Eusebio estaba dispuesto a recoger en su exposición histórica Por otra parte, los descubrimientos de manuscritos en Egipto han hecho que salga a la luz una buena cantidad de información interesante. Muchos de esos datos, y esto es preciso admitirlo, no los hubiera tomado Eusebio en consideración en su historia de la Iglesia, incluso aunque los hubiera conocido. Además de una gran cantidad de papiros griegos y coptos de Egipto (cf. § 7,2 b), el principal descubrimiento lo constituyen los 13 tomos gnóstico-coptos de la colección de libros de Nag Hammadi (cf. § 10,1 b y § 10,5 b) Son precisamente estos textos los que nos llevan directamente a la cuestión del origen sirio del cristianismo egipcio primitivo.

b) *La penetración de las tradiciones sirias en Egipto*

Para 11 1 b Texto
M Smith, *Clement* 445 54 Otras edic del *Evang Secreto* cf 10,2 b
Estudios
Cf la bibliografía de 10 3 a y 10 5 b

El cristianismo debió ser llevado a Egipto por misioneros de Siria y Palestina, cuyos nombres no conocemos ciertamente, aunque nos podemos hacer alguna idea sobre su predicación y doctrina. Los dos *hallazgos más antiguos de manuscritos* de libros cristianos procedentes de Egipto nos remiten al evangelio de Juan. El

fragmento de este evangelio (𝔓52) y el papiro Egerton 2 fueron escritos antes del 150 d. C. y posiblemente poco después del año 100. Es decir, el cuarto evangelio y un escrito, que probablemente representa una de las fuentes de la obra joanea, se conocieron en Egipto muy pronto (cf. § 10,3 a y b). Testimonios posteriores demuestran que el evangelio de Juan gozaba de una especial predilección entre los gnósticos de Egipto. Así pues es muy probable que fuesen cristianos, a los que más tarde se designó como gnósticos, los que aparecieron en Egipto como primeros predicadores del evangelio. Existen más testimonios que parecen confirmar esta hipótesis. En Egipto se han encontrado tres fragmentos del modelo griego que sirvió de base al evangelio copto de Tomás (cf. § 10,1 b), que proceden de tres manuscritos diferentes (Pap. Oxirr. 1, 654, 655), de los que por lo menos uno fue escrito antes del año 200 y los otros, poco después. Unicamente del evangelio de Juan se conservan tres papiros de la misma época (𝔓52, 66 y 75). Aunque en los descubrimientos hay que contar con el factor de la casualidad, cabe afirmar sin embargo que hay más testimonios de estos dos evangelios durante el s. II que de ningún otro escrito cristiano. De Mateo y Lucas no existen manuscritos hasta principios del s. II, a pesar de que es bien conocido a través de Clemente de Alejandría que ambos evangelios eran leídos en esa ciudad antes de finales del s. II.

Resulta curiosa la noticia sobre el *Evangelio secreto de Marcos* que aparece en la carta recientemente descubierta de Clemente de Alejandría (cf. § 10,2 b). Hacia finales del s. II este evangelio no sólo circulaba entre los cristianos «perfectos» de la comunidad alejandrina, sino que, según Clemente, la secta gnóstica de los carpocracianos lo utilizaba también, aunque en una versión con algunas variantes. Es posible que esta versión apócrifa del evangelio de Marcos fuese llevada a Egipto antes que el mismo evangelio aceptado más adelante en el canon del Nuevo Testamento. El rito de iniciación mencionado en el Evangelio secreto de Marcos —Jesús pasa una noche con un joven al que ha resucitado, éste se acerca al Señor tocado con una vestidura blanca, y aquel le enseña los secretos de la gloria de Dios— se acomoda perfectamente a la imagen descrita en otros lugares de los ritos secretos de iniciación de las sectas gnósticas de Egipto. Algunos de los libros conservados entre los escritos de Nag Hammadi pudieron haber sido llevados a Egipto desde Siria como libros secretos, pues en ocasiones se encuentran fórmulas en clave que debían garantizar la conservación del arcano (cf. el final del *Apócrifo de Juan*).

c) *El judeocristianismo egipcio*

Para 11 c: Texto
Ph. Vielhauer, *Jewish-Christian Gospels:* NTApo 1, 117-65;
Cameron (ed), *The Gospel of the Hebrews,* en *The Other Gospels,* 83-86.
Cf. la bibliografía para 10.4 b.
Para 11.1 c (2): Textos
F. E. Williams y D. Mueller, *The Apocryphon of James (I,2),* en *NagHamLibEngl,* 29-36;
Cameron (ed.), *The Apocryphon of James,* en *The Other Gospels,* 155-64;
H. M. Schenke, *Der Jakobusbrief aus dem codex Jung:* OLZ 66 (1971), 117-30. Traducción alemana del *Apócrifo de Juan.*
M. W. Meyer-J. Beltrán, *Enseñanzas secretas de Jesús* (trad. española, con notas del Ev. de Tomás; Libro secreto de Santiago; Libro de Tomás el Atleta, Apócrifo de Juan). Barcelona, Crítica, 1986.

1) *El Evangelio de los Hebreos.*—Varios fragmentos evangélicos judeocristianos (cf. § 10,4 b) deben atribuirse a un evangelio utilizado en Alejandría y que era conocido como *Evangelio de los Hebreos.* Mientras que los evangelios judeocristianos ya mencionados antes como son el *Evangelio de los Nazarenos* y el de los *Ebionitas* se hallaban estrechamente relacionados con el evangelio de Mateo, el de los Hebreos, por el contrario, era de un tipo diferente a juzgar por los pequeños fragmentos que han llegado hasta nosotros. Se encuentran en él elementos que se podrían considerar como judeocristianos, pero este evengelio fue redactado originalmente en griego. Sin embargo, al Espíritu santo se le designa como «la madre de Jesús» lo que cuadra bien con las lenguas semitas, en la que «espíritu» es femenino. María aparece como la aparición terrestre de un poder celestial (Miguel). «La fuente del Espíritu santo» desciende sobre Jesús en el bautismo y se posa sobre él: «Hijo mío, en todos los profetas te esperaba para que vinieras y pudiera descansar en ti. Pues tú eres mi descanso; tú eres mi Hijo Unigénito que reina por siempre». Esta concepción procede del mito judío de la Sabiduría; el Espíritu santo habla aquí como la Sabiduría que aparece en el mundo repetidas veces (en los profetas y hombres de Dios) y busca su descanso (cf. Sab 7,27; Eclo 24,7). Se recoge aquí un tema que tiene sus raíces en la teología judía aunque no existe ningún parentesco especial con las concepciones judeocristianas de los *Kerygmata Petrou.*

En el Evangelio de los Hebreos se pone también de relieve la autoridad de Santiago, pues contiene una historia del ciclo de la resurrección en la que Jesús se aparece a su hermano Santiago y parte el pan con él. De este relato se puede deducir también que, según el Evangelio de los Hebreos, Santiago participó en la última cena de Jesús, puesto que «aquél había jurado no volver a comer más pan desde el momento en que hubo bebido el cáliz del

Señor hasta verlo resucitado de entre los que duermen». Del resto del evangelio no sabemos apenas nada, aunque según la esticometría de Nicéforo debía ser tan sólo algo más breve que el evangelio de Mateo. De un dicho de Jesús conservado en el Evangelio de los Hebreos— «Y jamás estaréis contentos si no miráis a vuestro hermano con amor»— se puede suponer que las máximas tenían el mismo carácter que las de los evangelios sinópticos. Clemente de Alejandría atribuye el segundo dicho del Evangelio de Tomás al Evangelio de los Hebreos (*Strom* 2,9,45 y 5,14,96). Esta máxima gnóstica múltiple, que implica para el creyente las acciones de buscar-encontrar-admirarse-descansar, pudo haber circulado sin duda por todas partes. Pero como es probable que el Evangelio de Tomás hubiera llegado a Egipto muy pronto, cabría suponer que el Evangelio de los Hebreos tomó esta sentencia del de Tomás. Respecto a los contactos que puedan existir entre este último evangelio y otros escritos de Egipto (cf. § 11,2 b), hay que conceder sin duda la prioridad al evangelio de Tomás.

2) *El Apócrifo de Santiago.*—El judeocristianismo de Egipto pudo utilizar quizá otros escritos avalados por la autoridad de Santiago. En este sentido hay que pensar sobre todo en los dos *Apocalipsis de Santiago*, 1.º y 2.º, procedentes de Nag Hammadi (cf. § 10,5 b), pues ambos surgieron de la tradición de Santiago en Siria, aunque se trata de escritos gnósticos. Pero el mismo Evangelio de los Hebreos no está muy lejos de la gnosis, por lo que sus lectores apenas pondrían objeciones a la teología que se refleja en los dos Apocalipsis de Santiago. El *Apócrifo de Santiago* (NHC I, 2) es de otro carácter. Aunque este libro apela expresamente a la tradición judeocristiana, se manifiesta como un escrito secreto revelado por el Señor a Santiago y a Pedro, y pretende que el primero lo escribió en hebreo (1,8-18). En cuanto a su contenido, se trata de un discurso de despedida de Jesús basado sobre palabras con ciertos paralelos en los evangelios de Juan, de Tomás y los Sinópticos. Sin embargo no se puede demostrar fácilmente la existencia de una dependencia literaria respecto a estos escritos; en algún caso podría ser lo contrario: el macarismo de «Bienaventurados aquellos que no han visto pero han creído» (Ap. Sant 12,41-13,1) aparece en un contexto más original en una secuencia de dichos, mientras que en Jn 20,29 esta máxima ha sido añadida secundariamente a la historia de la aparición de Jesús a Tomás. En cuanto a su estilo literario, la analogía con el *Diálogo del Salvador* (cf. § 10,1 b) es evidente. La doctrina gnóstica aparece en el escrito que comentamos como la interpretación legítima de antiguos dichos de Jesús (de sus diálogos y discursos) en línea de continuidad con tradiciones anteriores (¿judeocristianas?).

2. La gnosis en Egipto

Para 11.2 a
A Bohlig y F. Wisse, *Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi* (Gottinger Orientforschungen 6.2), Wiesbaden: Harrassowitz, 1975.
Para 11.2 a (1)· Textos
M. Krause, *Die Paraphrase des Sêem* (Christentum am Roten Meer 2), Berlin: De Gruyter, 1973, 2-105. Tx. copto y traducc. alemana;
F Wisse, *The Paraphrase of Shem (VII,1)*, en *NagHamLibEngl*, 308-28.
Para 11.2 a (1): Estudios
F. Wisse, *The Redeemer Figure in the Paraphrase of Shem* NovT 12 (1970) 118-29.
Para 11.2 a (2)· Textos
D. Trakatellis, *O YPERBATIKOS THEOS TOYEYGNŌSTOY* (Athens: University, 1977). Introducc Estudios, transcrip copta y traducc. al griego de la *Carta de Eúgnostos*,
D M. Parrott, *Eugnostos the Blessed (III,3 and V,1)* y *Sophia of Jesus Christ (III,4 and BG 8502,3)*, en *NagHamLibEngl*, 206-28;
The Letter of Eugnostos, en Foerster, *Gnosis*, 2,24-39.
Estudios
M Krause, *Das literarische Verhaltnis der Eugnostosbriefes zur Sophia Jesu Christi*, en *Mullus Festschrift fur Theodor Klauser* (JAC.E 1) Munster: Aschendorff, 1964, 15-23.
Para 11.2 a: Textos
A Bohlig y F Wisse (eds), *Nag Hammadi Codices III, 3 and IV,2 The Gospel of the Egyptians* (NHS 6), Leiden: Brill, 1975;
Id , *The Gospel of the Egyptians (III,2 and IV,2)*, en *NagHamLibEngl*, 1925-205;
J. M. Robinson y F. Wisse, *The Three Steles of Seth (VII,5)*, en *NagHamLibEngl*, 362-67;
J A Gibbons, R. A. Bullard, y F. Wisse, *The Second Treatise of the Great Seth (VII,2)*, en *NagHamLibEngl*, 329-38.
Estudios
H M. Schenke, *Das Agypterevangelium aus Nag-Hammadi-Codex III* NTS 16 (1969/70) 196-208

a) *Testimonio de los textos de Nag Hammadi*

Los códices de Nag Hammadi fueron escritos en Egipto, en lengua copta, poco después de la mitad del s. IV. Pero esto no quiere decir nada sobre el lugar en el que se escribieron los originales griegos que le sirvieron de base, y actualmente existe todavía una gran inseguridad respecto a la fecha de composición de cada uno de esos escritos. Prescindiendo, pues, de algunas poquísimas excepciones y tal como se encuentra actualmente la investigación, ninguna afirmación sobre el lugar o momento en que se compusieron estos escritos puede abrigar la pretensión de constituir una hipótesis inconmovible dentro de la discusión científica. A pesar de esto, es preciso centrar nuestra atención en algunas de las obras del corpus de Nag Hammadi, pues pueden ser decisivas para un intento de reconstrucción del desarrollo de la gnosis en Egipto hasta mediados del s. II.

Entre los escritos de este corpus que proceden originariamente de Siria, el Evangelio de Tomás debió ser conocido, sin duda, en esta época en Egipto. La *Hipóstasis de los Arcontes* y el *Apócrifo de Juan* muestran unos puntos de contacto tan grandes con el mito de la Sabiduría (Sofía) de la posterior escuela valentiniana, que quizá se les pueda considerar como fuentes de esta última. También la gnosis setiana tuvo su evolución peculiar en Egipto, y quizá pudo ser un antecedente el *Apocalipsis de Adán* traído a Egipto desde Siria. En resumen, si se supone que en Siria surgieron modalidades específicas del cristianismo gnóstico, hay que contar con que los escritos correspondientes fueron llevados a Egipto a más tardar a principios del s. II.

1) *Gnosticismo precristiano en Egipto* —Existen, además, otros varios escritos gnósticos de Egipto en los que no se observa una influencia siria y ni siquiera cristiana. Es decir, que en Egipto o bien precedió al gnosticismo cristiano otra gnosis no cristiana o bien se desarrolló ésta de forma paralela. Ya se aludió antes (cf. § 6,5 f) a los escritos del *Corpus Hermeticum* que proceden ciertamente de Egipto. También se han encontrado entre los textos de Nag Hammadi dos tratados herméticos que son gnósticos y no contienen ningún elemento cristiano (NHC VI, 6: *El Discurso sóbre la Ogdóada y la Enéada,* NHC VI, 8: *Asclepio* 21-29). La *Paráfrasis de Sem* (NHC VII, 1) tampoco tiene influencias visibles cristianas. El mito de la creación que Derdequeas, el hijo de la luz perfecta, revela a Sem, quien «procede de una fuerza no mezclada», se diferencia claramente de los de estilo siriocristiano puesto que cuenta con tres principios: la luz, las tinieblas y el espíritu que está entre ellas. Para que nazca la «naturaleza» se precisa la repetida intervención de Derdequeas, el hijo de la luz. Algunas cosas suenan al relato de la creación del Génesis, pero no se trata de una exégesis minuciosa ni se utiliza Gén 2 y 3. Por lo visto, existió una elaboración cristiana posterior de este libro, pues Hipólito conoce una *Paráfrasis de Set,* parecida a la *Paráfrasis de Sem* de NHC VII, 1.

2) *Carta de Eúgnostos* y *Sophia Jesu Christi* —Es este un caso interesante dentro de la colección de libros de Nag Hammadi, pues se ha conservado tanto el tratado original gnóstico-filosófico, *El bienaventurado Eúgnostos,* como su elaboración cristiana, la *Sabiduría* (*Sophia*) *de Jesucristo Eúgnostos* (NHC III,3 y V,1) describe, bajo la forma de una carta de «Eugnostos, el bienaventurado, a los suyos», el origen y la estructura del mundo divino trascendente. En esta carta se proclama la fe en un Dios, que es la verdad y concede la inmortalidad, que se opone directamente a los tres falsos enfoques filosóficos según los cuales el mundo tuvo su origen o por sí

mismo, o de acuerdo con los planes de una providencia, o a través del destino. En la presentación de las tres principales figuras de la esfera divina, surgidas una de otra, por emanación, Eúgnostos emplea una terminología teológica que había de ser muy significativa en los siglos siguientes dentro del lenguaje cristiano sobre Dios a la vez Padre e Hijo. El escrito cristiano de la *Sophia Jesu Christi* (NHC III, 4 y BG 8502,3) adopta la forma de un discurso de revelación del Redentor a los doce discípulos y a siete mujeres, después de su resurrección. El autor recogió casi íntegramente el escrito del *Eúgnostos* para confeccionar el discurso revelatorio del Redentor y las respuestas a las preguntas de los discípulos. En ocasiones se intercalan aclaraciones supletorias que suelen responder en gran parte al guión del modelo que le sirvió de base. Unicamente hacia el final introduce el reelaborador dos grandes capítulos que presentan el mito de la caída de la Sabiduría y la cautividad de las gotas de luz bajo el poderoso soberano del caos Yaldabaoth y la función del Redentor como liberador de las mismas. Tenemos pues aquí un escrito gnóstico de tipo filosófico religioso que posteriormente no sólo fue cristianizado, sino a la vez mitologizado.

3) *Evangelio de los Egipcios* (*Setiano*).—El equivalente mitológico de la *Carta de Eúgnostos* es «El libro sagrado del gran espíritu invisible», llamado también *Evangelio de los Egipcios* (NHC III,2 y IV,2; no debe confundirse con el evangelio apócrifo de los Egipcios con el que nada tiene que ver; cf. § 11,2 b). Se trata de uno de los más importantes documentos del gnosticismo setiano. Fue probablemente compuesto en Siria, y se le atribuyó el nombre de *Evangelio de los Egipcios* sólo cuando fue llevado a Egipto. La primera mitad del escrito describe minuciosamente el complicado proceso de la evolución del mundo divino a través de la emanación del Padre originario, cuyo nombre es indecible. A diferencia de la *Carta de Eúgnostos* aparecen aquí muchos nombres mitológicos (Barbelo, Enón, Esefec, etc.) y se encuentra un gran número de ogdóadas, tríadas y otras agrupaciones, así como un proceso de evolución de lo divino que no se caracteriza por la tranquilidad y la contemplación sino por la actividad. El resultado final del proceso es el nacimiento del gran Set, hijo de Adamas y padre de la semilla incorruptible. En este punto se encuentra por primera vez una alusión al Génesis con la mención de Sodoma y de Gomorra.

La segunda parte comienza con la entronización del soberano del caos, Saclas, y trata sobre su arrogancia y la creación de sus propios eones y demonios. Sigue luego la siembra de la semilla del Gran Set en este mundo y la institución de ángeles protec-

rores que deben cuidar de esta semilla hasta el momento de la redención. Esta parte concluye con la aparición de Set bajo la figura de Jesús, quien aporta a la humanidad un nacimiento nuevo a través del bautismo. El escrito concluye con un himno y con una minuciosa caracterización del libro mismo como escrito secreto compuesto por Set. Resulta sorprendente la falta de referencias explícitas a tradiciones cristianas y los escasísimos elementos cristianos en un material mitológico recogido en parte de la gnosis siria (vuelven a aparecer en este escrito algunos nombres míticos del *Apócrifo de Juan*). Hasta una época más tardía, probablemente hacia finales del s.II, no emprendió el gnosticismo setiano el intento de modificar y defender su doctrina al confrontarse críticamente con el cristianismo católico (cf. el *Segundo tratado del Gran Set,* NHC VII,2), o de acomodarla al neoplatonismo del momento (*Las tres columnas de Set,* NCH VII, 5).

b) *Cristianismo vernáculo de carácter gnóstico El Evangelio de los Egipcios*

Para 11 2 b Textos
E Klostermann (ed), *Apocrypha II Evangelien* (KIT 8) 3, Berlin De Gruyter, [3]1929 15 16,
W Schneemelcher, *The Gospel of the Egyptians* NTApo 1, 166 78,
Cameron, *The Gospel of the Egyptians* en *The Other Gospels* 49 52

En la mayoría de los escritos gnósticos mencionados hasta ahora hemos visto libros esotéricos más propios de asociaciones mistéricas cristianas que de comunidades del estilo de las de Antioquía y las de la zona misional paulina. No se puede demostrar, por supuesto, que en la época primitiva del cristianismo egipcio hubiera comunidades de este estilo. Ninguna tradición se ha conservado al respecto y no existen indicios que nos hagan suponer la existencia de una organización o de cargos eclesiásticos. El bautismo, en los casos en los que habla de él (p. ej. en el llamado *Evangelio de los Egipcios,* NHC III, 2,66,24 s), se interpreta como un rito mistérico. Cuando hace su aparición con más claridad un cristianismo egipcio, se trata de grupos organizados según el modelo de las escuelas filosóficas o de las asociaciones privadas (cf. § 11,2 c). Se puede suponer naturalmente que en las comunidades cristianas situadas en la periferia del gnosticismo se leían escritos como los evangelios del *papiro Egerton 2,* el de *Juan* y de *Tomás* Esta hipótesis se confirma gracias a otro escrito que apunta hacia la misma dirección: el *Evangelio de los Egipcios* (distíngase del otro escrito, NHC III y IV que tiene el mismo nombre; cf. § 11,2 a) Sólo se han conservado unos pocos fragmentos, y

nuestro único testigo de confianza es Clemente de Alejandría. A juzgar por el nombre, debió haber una época en la que este evangelio de «los Egipcios» —quizá a diferencia de los judeocristianos que leían el de los «Hebreos», como suponía Walter Bauer— era el único evangelio que estaba en uso.

Las citas seguras de este escrito se encuentran en dos pasajes muy afines entre sí. En el primero, Jesús responde a la pregunta de Salomé, durante «cuánto tiempo morirán los hombres» con las siguientes palabras: «Mientras paran las mujeres». La ulterior pregunta de Salomé, de si hizo bien en no parir, recibe de Jesús la siguiente respuesta: «Come cualquier planta, pero la que tiene amargor, no la comas». En el segundo fragmento, vuelve a preguntar Salomé, inquiriendo cuándo llegará a conocer la respuesta a aquello que ha preguntado. Entonces Jesús responde: «Cuando hayáis pisado la vergonzosa vestidura, y cuando los dos sean una sola cosa, y lo masculino y lo femenino no sea ni masculino ni femenino». Ambas sentencias son inequívocamente encratitas, es decir, postulan la continencia para que se rompa el círculo del nacimiento y sea irrelevante la diferencia sexual entre hombre y mujer. Esto concuerda con otros escritos gnósticos de Egipto en los que la ascesis sexual está casi siempre dentro del programa religioso. La última de estas dos frases de Jesús se encuentra también en el Evangelio de Tomás (22), y en otro lugar aparece también Salomé preguntando (61). Es probable que el Evangelio de los Egipcios dependa del de Tomás si tenemos en cuenta que en unos pocos fragmentos aparecen dos pasajes con semejanzas a los de este último evangelio. No se puede decir mucho más sobre este escrito ya que el resto del material que a veces se atribuye a este evangelio se basa en puras suposiciones (sobre la relación de la 2.ª carta de Clemente con el Evangelio de los Egipcios, cf. § 11,3 a). De todos modos se puede deducir del carácter de las pocas citas seguras que el primitivo cristianismo vernáculo de Egipto se orientaba más por las palabras trasmitidas de Jesús que por las especulaciones cosmogónicas y soteriológicas de los escritos esotéricos gnósticos.

c) *La formación de las escuelas gnósticas*

Para 11.2 c: Textos

Fuentes griegas y latinas sobre ofitas, Carpócrates, Basílides y Valentín en Völker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis* (SQS 5), Tübingen: Mohr/Siebeck, 1932.

Para 11.2 c (1): Textos

Ophites and Ophians y *Systems Involving Three Principles: The Naassenes,* en Foerster, *Gnosis,* 1,84-99 261-82.

Para 11.2 c (2): Textos

Fuentes latinas y griegas para Carpócrates y seguidores en: M. Smith, *Clement*, 295-350

Para 11.2 c (3): Textos

Basilides, en Foerster, *Gnosis*, 1, 59-83.

Estudios

W. Foerster, *Das System des Basilides* NIS 9 (1962/63) 233-55,

H A. Wolfson, *Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides*· HTR 50 (1957) 145-56;

E. Muhlenberg, *Wirklichkeitserfahrung und Theologie bei dem Gnostiker Basilides* Kerygma und Dogma 18 (1972) 161-75

Para 11.2 c (4)· Textos

Valentianism I-VI, en Foerster *Gnosis*, 1, 121-243

G. W. MacRae, *The Gospel of Truth (I,3 and XII,2)*, en *NagHamLibEngl*, 37-49;

The Gospel of Truth, en Foerster, *Gnosis*, 2, 53-70

Estudios

E. de Faye, *Gnostiques et Gnosticisme Étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux II^e et III^e siecles* (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences religieuses 27) Paris: Leroux, ²1925;

W. Foerster, *Von Valentin zu Herakleon* (BZNW 7), Giessen: Topelmann, 1928;

F.L.M M. Sagnard, *La Gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée* (EPhM 36), Paris. Vrin, 1947;

G. Quispel, *La conception de l'homme dans la gnose Valentinienne* ErJb 15 (1948) 249-286;

G. C. Stead, *In Search of Valentinus*, en Layton, *Rediscovery of Gnosticism*, 75-102;

Id , *The Valentiniam Myth of Sophia* JIS 20 (1969) 75-104;

R McL Wilson, *Valentinianism and the Gospel of Truth*, en Layton, *Rediscovery of Gnosticism*, 133-45;

A. Orbe, *Estudios Valentinianos*, Madrid, BAC, 1970;

Id., *Cristología gnóstica*, Madrid, BAC, 1976.

1) *Los naasenos.*—Los escritos gnósticos mencionados hasta ahora no pueden ser asignados a ninguna «escuela» gnóstica determinada. Muchos de estos escritos pertenecen a grupos o asociaciones gnósticas a las que provisionalmente podemos designar con el nombre colectivo de «gnosticismo setiano». Paralelamente existían grupos de orientación filosófica que utilizaban los escritos herméticos y la *Carta de Eúgnostos* y otras comunidades gnósticas. La más conocida de entre ellas es la de los *naasenos* u ofitas sobre la que encontramos información en Ireneo y en otros padres posteriores de la Iglesia. Nada puede decirse con precisión sobre la época de formación de estos grupos, ya que faltan testimonios seguros anteriores al 150 d. C. Estos gnósticos apelaban a la serpiente de Gén 2 (en hebreo *nahas*; en griego *óphis*), como primera reveladora de la gnosis. Al igual que el primitivo gnosticismo mitológico de Siria, estos grupos habían formado su ideario por medio de la interpretación del primer capítulo de la Biblia. El relato de Hipólito sobre los naasenos permite suponer

que tenían una tendencia sincretista y que habían tomado algunas ideas de las religiones helenísticas. Así encontramos un discurso pagano de propaganda compuesto sobre un himno a Atis —que de manera curiosa contiene elementos judíos y sólo fue cristianizado superficialmente— que se llamaba la «predicación de los naasenos». Hipólito cita también un himno naaseno, que fue utilizado litúrgicamente, y que es un salmo gnóstico-pagano sobre el espíritu que salva al alma del caos, escrito según la métrica usual de la época romana (anapestos) y cristianizado a base de intercalar el nombre de Jesús.

2) *Los carpocracianos.*—El primer grupo gnóstico que se conoce por el nombre de su fundador es el de los *carpocracianos,* ya que los naasenos y ofitas debían ser una mezcolanza de diversos grupos gnósticos relacionados entre sí. De Carpócrates, hijo de Epifanes, se han conservado también fragmentos de un escrito sobre la justicia en los que se proclaman ideales comunistas (comunidad de bienes y comunidad de mujeres). Este escrito depende de las epístolas paulinas, lo que permite atribuirle una fecha posterior al 150 d. C. Ya hemos dicho antes (§ 11,1 b) que los corpocracianos utilizaban el *Evangelio secreto de Marcos.* Este grupo no era propiamente una «escuela» gnóstica sino más bien una secta.

3) *Basílides.*—Se suele mencionar a *Basílides* como primer fundador y maestro de una escuela gnóstica. Su actividad se desarrolló en los primeros decenios del s. II y se ha conservado alguna información sobre su sistema gnóstico. Pero las noticias de Hipólito, Clemente de Alejandría y otros difieren grandemente de las de Ireneo, quien nos presenta un sistema gnóstico típico con emanaciones divinas, una deidad inferior y perversa, y una cristología doceta. Hipólito, por su parte, habla de una teología monista que describe el desarrollo del mundo a través de tres principios espirituales o «filiaciones». La salvación sólo puede conseguirse cuando todos los poderes superiores consiguen el descanso, bien acomodados en sus propios lugares. Todavía en el s. III había partidarios de su escuela, que se llamaban basilidianos.

4) *Valentín.*—La escuela gnóstica más importante es la de *Valentín* que debió actuar durante algún tiempo en Egipto, antes de llegar a Roma hacia el año 140 d. C. En la segunda mitad del s. II había dos ramas, una oriental y otra occidental, de la escuela valentiniana y fue en esa época cuando sus discípulos, Ptolomeo, Heracleón y Teódoto, elaboraron el sistema valentiniano propiamente dicho que depende de los evangelios y las cartas paulinas y que reflejan un estado de clara controversia con la Iglesia católica. Pero no podemos entrar aquí en este tema, e incluso nos lle-

varía demasiado lejos una exposición resumida de los rasgos principales del sistema valentiniano con su interpretación teológica del mito de la Sabiduría lapsa y con su teoría de las tres clases de hombres, los pneumáticos (los verdaderos gnósticos), los psíquicos (= cristianos de la Iglesia) y los hílicos (los hombres compuestos sólo de materia).

El mismo Valentín era un personaje curioso no muy fácil de definir, aunque su figura se encuadra claramente en el gnosticismo de la primera mitad del s. II en Egipto. Los pocos fragmentos que proceden de él mismo muestran más bien a un visionario y a un poeta que a un teólogo sistemático. Recientemente se ha formulado la pregunta de si no se remontarían a Valentín alguno de los escritos encontrados en Nag Hammadi. Se ha planteado la cuestión si el *Evangelio de la Verdad* (NHC I,3 y XII,2), que es el escrito más profundo y al mismo tiempo el más bello de todo el *corpus,* fue escrito por Valentín. No hay duda de que el autor de esta meditación sobre el evangelio (la obra en realidad no pretende ser un escrito evangélico) debió ser un teólogo muy culto y dotado, y al mismo tiempo un hombre piadoso. Es verdad que en el escrito no hay citas explícitas, pero el autor conocía el AT, los evangelios neotestamentarios y las cartas paulinas. Pudo haber sido Valentín mismo el que incorporó a las tareas exegéticas del gnosticismo la interpretación de estos libros cristianos primitivos. En ese caso, no sería ninguna casualidad que el comentario más antiguo que conocemos de un escrito neotestamentario, el *Comentario a Juan* de Heracleón haya que agradecérselo a un discípulo de Valentín. Pero con todo, tales consideraciones no demuestran que Valentín fuera el autor del *Evangelio de Verdad,* ni que este escrito sea de una fecha tan temprana, y ni siquiera su carácter valentiniano. De todos modos, nadie debería dejar de leerlo sin que importe que la fecha de su posible composición sea más tardía, ni que haya sido escrito quizá por un gran hereje de la Iglesia católica. Su lectura merece la pena aunque sólo sea para descansar del laborioso estudio de los escritos de la gnosis mitológica.

3. Los comienzos del catolicismo

a) *El cristianismo católico vernáculo*

Textos
Funk-Bihlmeyer, *ApostVat,* xxix-xxxi, 71-81;
Lake, *ApostFath,* 1, 123-63.
Comentarios
Lightfoot, *Apostolic Fathers,* part. 1, vols. 1-2;

R. M. Grant y H. H. Graham, *First and Second Clement* (Grant, *ApostFath* 2);
R. Knopf, *Die Lehre der Zwolf Apostel, die zwei Clemensbriefe* 9HNT E 1), Tubingen: Mohr/Siebeck, 1920, 151-84
Estudios
K. P. Donfried, *The Setting of Second Clement in Early Christianity* (NovTSup 38), Leiden: Brill, 1974;
Windisch, *Das Christentum des 2 Clemensbriefes*, en *Festgabe von Fachgenossen und Freunden Adolf von Harnack zum siebzigsten Geburtstag dargebracht*, Tubingen. Mohr/Siebeck, 1921, 122-34,
F. Koster, *Synoptische Uberliferung bei den Apostolischen Vater* (TU 65), Berlin: Akademie-Verlag, 1957, 62-111.

La 2.ª Carta de Clemente.—La *2.ª carta de Clemente,* si realmente procediera de Egipto, nos podría proporcionar cierta información sobre los comienzos del cristianismo no gnóstico en ese país, es decir, de aquel cristianismo relacionado con la formación de la incipiente Iglesia católica de las otras provincias. Pero esta hipótesis no es nada segura y sólo es admitida por unos pocos especialistas. A pesar de todo existen razones de peso en su favor. La tradición posterior ha asociado este escrito a la 1.ª carta de Clemente (cf. § 12,2 e), pues en los manuscritos se ha copiado siempre juntamente con esta ultima carta. Así, la 1.ª y 2.ª epístola de *Clemente* se encuentran juntas en dos manuscritos griegos del Nuevo Testamento, en el codex Alexandrinus del s. V y en el Hierosolymitanus del año 1056 (al que también debemos agradecer la *Didaché;* cf. § 10,1 c; únicamente en este último manuscrito se ha conservado íntegramente el texto griego de la 2.ª Clemente). Ambas epístolas se encuentran también en la versión siríaca del NT.

Como la 1.ª carta de Clemente fue escrita en Roma y dirigida a Corinto, se ha supuesto que la 2.ª surgió también en Roma o en Corinto. Ahora bien, es difícil encontrar en estas dos comunidades y en sus relaciones mutuas una situación en la que pudiera encajar la segunda carta. La tesis de Harnack de que el autor sería el obispo romano Soter (165-174 d. C.) es errónea, y supone una fecha demasiado tardía para su composición. Por lo demás, es completamente improbable que la relación entre ambos escritos sea muy antigua. Eusebio dice expresamente que no tiene noticias de un reconocimiento de la 2.ª carta por parte de los escritores antiguos (*Hist. Ecles.* 3,28,4), mientras que encuentra muchos testimonios en favor de la 1.ª, a la vez que cita pruebas en este sentido (4,23,11; 5,6,3). Esto muestra claramente que los dos escritos no tenían nada que ver en la época anterior a Eusebio. Además, la misma 2.ª carta no dice nada sobre su autor, ni efectúa referencia alguna a la 1.ª. El título aparece únicamente en los colofones tardíos de los manuscritos. No lleva ni dirección ni sa-

ludo, ya que en realidad no se trata de una carta, sino de una predicación o, mejor, de un escrito teológico programático con rasgos homiléticos. Faltan también datos externos sobre el lugar de procedencia de esta 2.ª carta, por lo que nos vemos abocados a basar cualquier hipótesis en la interpretación de su contenido.

La suposición del origen egipcio de la 2.ª carta de Clemente solucionaría muchos enigmas de su texto. Por una parte, nos sorprende que esta carta sea el exponente de una piedad práctica y sencilla. A este respecto, se ha repetido muchas veces el juicio de Hans Windisch: «Brevemente formulado: el fundamento teológico de la 2.ª carta de Clemente es un cristianismo sinóptico, interpretado desde una perspectiva del judaísmo contemporáneo». El tema central de la carta es una exhortación a la penitencia y la invitación al bien obrar ante el juicio próximo. Jesús es, en primer lugar, maestro; nada alude a una cristología más evolucionada, aunque por otra parte existen pruebas claras de que la 2.ª carta de Clemente no puede proceder de la época más primitiva del cristianismo. Las palabras de Jesús citadas en esta epístola suponen ya la existencia de los evangelios de Mateo y Lucas, o, quizás, una armonía de las palabras del Señor confeccionada sobre la base de estas dos obras. La 2.ª carta de Clemente apela al «evangelio» escrito como si fuera una entidad ya consolidada (aunque en la alusión a «los apóstoles» de 8,5 no hay que pensar aún en escritos avalados ya por la autoridad apostólica). Por otro lado, no concuerda con la cristología de la carta, por lo demás muy simple, la frase de 14,2, en la que el texto de Gén 1,27 —«Dios creó al hombre varón y hembra»— se interpreta como una declaración sobre Jesús y la Iglesia, a la que a su vez se designa como cuerpo de Cristo. Esta afirmación presupone o bien la carta deuteropaulina a los Efesios, u otras especulaciones análogas sobre las entidades celestes «Iglesia» y «Cristo» en conexión con Gén 1,27. La segunda suposición parece más apropiada, especialmente porque esta 2.ª carta no presupone ningún conocimiento —o muy escaso— de las cartas paulinas.

Este hecho sería algo muy extraño si la carta se hubiera compuesto en Corinto, ciudad en la que las epístolas paulinas debían ser bien conocidas en la primera mitad del s. II. Por el contrario, si la *2.ª Clemente* hubiera sido redactada en Egipto por esa época puede explicarse fácilmente la falta de conocimiento de las cartas paulinas y la referencia ocasional a una concepción sólo conocida por fuentes gnósticas. Desde esta hipótesis, el «cristianismo sinóptico... interpretado desde la perspectiva contemporánea» judía sería en realidad un cristianismo de un período posterior que se apoyaría en los principios fundamentales de la piedad práctica

y activa para poder consolidarse frente a la fe gnóstica predominante. Es evidente que el autor se encuentra enfrentado con los gnósticos. Para él la «gnosis» verdadera es idéntica a la creencia en aquel que nos ha redimido: «¿Y cómo creemos en él? Haciendo lo que él dice y no desobedeciendo sus mandamientos» (2 Clem 3,2). También interpreta críticamente el ideal gnóstico de la salvación, el descanso celestial: éste sólo se encuentra cuando se cumple la voluntad de Cristo (6,7). El autor acentúa especialmente que esta carne nuestra es el templo de Dios y rechaza expresamente la afirmación que «esta carne no será juzgada ni resucitará» (9,1-3). En este sentido antignóstico el autor ofrece una nueva interpretación a la especulación gnóstica sobre Gén 1,27 respecto a los eones celestiales «Cristo» e «Iglesia»: Cristo apareció según la carne, y en ella manifiesta a la Iglesia para mostrar que aquél que la mantiene impoluta en su carne, la volverá a recibir en el Espíritu santo (14,2-3). En este contexto se encuentran unas frases opuestas frontalmente el gnosticismo: «La carne es la copia del espíritu» y «Conservad la carne para que recibáis el espíritu» (14,3). El autor de la *2.ª Clem* intenta incluso la interpretación de un pasaje de un evangelio gnóstico. Así, en 12,2 se cita el siguiente pasaje: «Cuando los dos sean uno, y lo exterior igual que lo interior y lo masculino con lo femenino no sea ni masculino ni femenino» que se encuentra también en el *Evangelio de Tomás* y en el de los *Egipcios* (cf. § 11,2 b). La primera frase significa para nuestro autor que debe decirse siempre la verdad y así vive un alma en dos cuerpos; la segunda se interpreta que el alma (el interior) se hace visible en las obras que el cuerpo lleva a cabo; la tercera frase habla de los hermanos y hermanas en la fe que no piensan sobre ellos en categorías sexuales (12,3-5). Con esta interpretación el autor pretende evidentemente contrarrestar la exégesis gnóstica de este dicho de Jesús. La aparición de esta máxima en los evangelios gnósticos procedentes de Egipto es un argumento fuerte del origen egipcio de la *2.ª Carta de Clemente.*

En el caso de que la procedencia egipcia del escrito que comentamos fuese un dato cierto, tendríamos con ello la primera prueba tangible de que en Egipto existía, a más tardar un poco antes de mediados del s. II, un cristianismo antignóstico. Cómo llegó allá y quién lo introdujo, permanece ciertamente en el secreto de la historia, pero habría que admitir también la existencia en Egipto por aquella época de tradiciones de la Iglesia católica primitiva. Estas debieron establecer los fundamentos para una organización eclesiástica al frente de la cual estaba un obispo, tal como aparecía en Alejandría durante las dos últimas décadas del s. II.

b) *La polémica con el gnosticismo*

Para 11.3 b:
Textos
H. Duensing, *Epistula Apostolorum* (KIT 152). Berlin: De Gruyter, 1925;
Id., *Epistula Apostolorum,* en *NTApo* 1, 189-227;
Cameron, *The Apistula Apostolorum,* en *The Other Gospels,* 131-62;
C. Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jungern nach der Auferstehung* (TU 43), Leipzig: Hinrichs, 1919, 1.ª edic. de la *Epistula Apostolorum.*
M. Hornschuh, *Studien zur Epistula Apostolorum* (PTS 5), Berlin: De Gruyter, 1965.

La *Epistula Apostolorun.*—La *Epistula Apostolorum* demuestra que hacia mitad del s. II algunos grupos egipcios de la incipiente Iglesia católica pasaron al ataque contra el gnosticismo. Este escrito, completamente desconocido hasta el año 1895, debió surgir en Egipto por esas fechas. A partir de su descubrimiento en una versión copta que contiene la mayoría de los capítulos se ha publicado también una traducción etiópica íntegra y algunos fragmentos latinos. La procedencia egipcia de la *Epistula Apostolorum* es muy verosímil. No existen testimonios sobre este escrito por lo que no es segura su fecha de composición, pero esta se puede deducir de la utilización por parte de esta obra de los escritos que más tarde fueron admitidos en el Nuevo Testamento. Los evangelios se citan libremente, sin que se les otorge la plena consideración de autoridad canónica; Pablo es personaje conocido, sobre todo su figura en los Hechos de los apóstoles; se encuentran con frecuencia reminiscencias de las cartas paulinas, aunque no se citan nunca como palabras taxativas del Apóstol. Esta proximidad al lenguaje y a los escritos de la esfera paulina nos permite deducir que el autor de la *Epistula apostolorum* dependía de la tradición cristiana de Asia Menor y de Grecia (cf. § 12, 2 a-g).

Tanto en su forma como en el contenido la *Epistula* representa claramente una oposición frontal contra el gnosticismo egipcio. La obra adopta la forma literaria de los discursos gnósticos de revelación, en los que el Resucitado transmite a sus discípulos la sabiduría y la doctrina celestial. A diferencia de diversos escritos gnósticos que circulaban apoyándose en la figura de apóstoles aislados, el autor apela a la autoridad de todos ellos: Juan, Tomás, Pedro, Andrés, Santiago, Felipe, Bartolomé, Mateo, Natanael, Judas y Cefas (!), los cuales se dirigen a toda la Iglesia con este escrito en forma de carta. A la aparición del Resucitado precede un capítulo en el que, al igual que en el credo de la Iglesia, se habla de Dios como creador y conservador del mundo, después de lo cual presenta la figura terrena de Jesús (el autor utiliza materiales de los evangelios neotestamentarios y del *Evangelio de la infancia de Tomás*). En la resurrección se pone de relieve ex-

presamente la corporeidad de la figura de Jesús (*Epist. Apost.* 1-12). La segunda parte de la obra se podría designar como una «dogmática», que trata sistemáticamente los principales puntos de la fe cristiana. En primer lugar aparecen las cuestiones de cristología: el paso de Jesús a través de los cielos a su venida, la encarnación, la Pascua como recuerdo de su muerte, y la parusía (13-19). A continuación el autor trata cuestiones de escatología: la resurrección de la carne juntamente con el espíritu y el alma, el juicio final (21-29; en el cap. se intercala una digresión sobre el descenso de Jesús a los infiernos, la proclamación del evangelio y bautismo de Abrahán, Isaac y Jacob) y la predicación a Israel y a los gentiles (30). Esto da lugar a una digresión sobre Pablo, el apóstol de los gentiles (31-33), a quien defiende como apóstol legítimo de la Iglesia católica contra las pretensiones gnósticas de emplearlo como autoridad para su teología y el rechazo de los grupos judeo-cristianos. En la última parte de este tratado teológico aparece una exposición sobre las tribulaciones del fin de los tiempos, sobre el destino de los pecadores y de los justos y las relaciones entre ambos (34-40).

Los últimos capítulos de la *Epistula apostolorum* están próximos al género literario de las constituciones internas de la Iglesia. En primer lugar aparecen los cargos eclesiásticos: «padre» (= predicador de la revelación), «servidor» (= diácono, encargado del bautismo) y «maestro» (41-42). La doctrina de las virtudes cristianas se basa en una minuciosa interpretación de la parábola de las diez vírgenes (43-45). La perspectiva antignóstica aparece en los apelativos dedicados a las vírgenes necias denominadas «inteligencia, conocimiento, obediencia, paciencia y misericordia» (los tres últimos aplicados quizás contra el judeo-cristianismo), mientras que las vírgenes prudentes se llaman «fe, amor, gracia, paz y esperanza». Siguen instrucciones sobre los ricos, la limosna, la disciplina eclesiástica y la excomunión (46-49). La conclusión la forman una advertencia contra los falsos maestros (50) y una breve descripción de la ascensión de Jesús, con lo que el autor vuelve otra vez a su tema central.

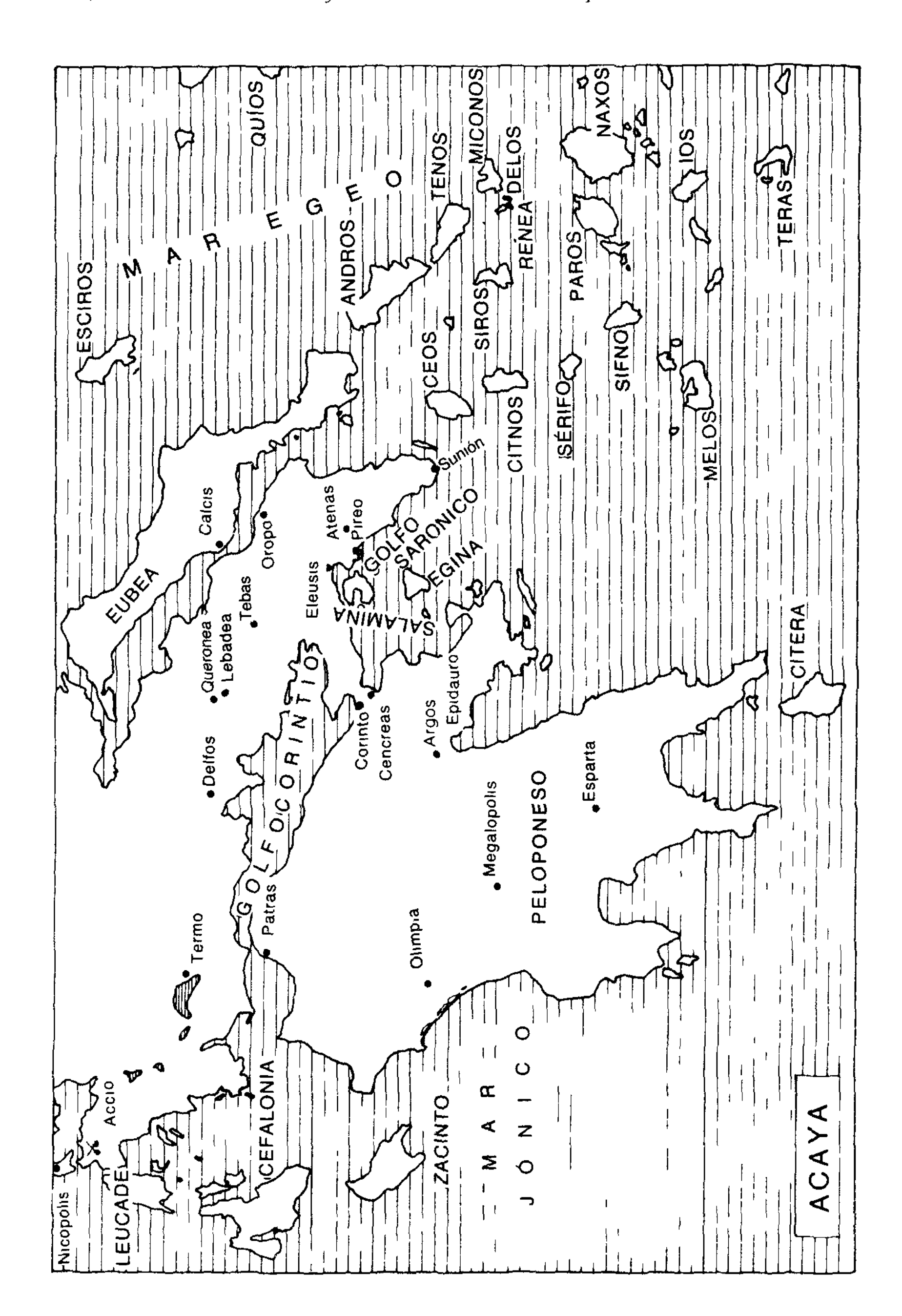
La importancia de este escrito como documento histórico estriba en su intento de responder directamente a las exigencias del gnosticismo. Para el cristianismo gnóstico de Egipto la revelación equivalía a la producción y transmisión de libros esotéricos en los que Cristo —u otro revelador celestial— desvelaba la realidad del mundo trascendente, revelando así al hombre espiritual su propio origen y destino. La *Epistula apostolorum* adopta plenamente el género literario gnóstico del discurso de revelación. Pero se trata de un libro abierto «escrito para todo el mundo»

(cap. 1). Lo que Jesús dice es el discurso revelatorio del enviado celestial, pero este mensajero es al mismo tiempo el que se hizo carne, y su biografía humana es susceptible de ser contada. Los gnósticos se apoyan en la palabras de Jesús, y la *Epistula apostolorum* en el material narrativo de la tradición evangélica. Lo que se dice al creyente en el discurso de revelación sobre su verdadera existencia no concierne a su origen celestial sino a su ser mundano. Esta experiencia humana se contempla en el marco de una escatología que hace posible una explicación de la esencia de la fe cristiana en términos de una doctrina de las virtudes y de disciplina eclesiástica. El credo de la Iglesia católica primitiva lo mismo que los evangelios desarrollados de acuerdo con ese credo y que debían formar más tarde el canon neotestamentario, suministraron el material a través del cual el discurso revelatorio de Jesús había de convertirse en arma eclesial en la lucha contra el gnosticismo. Pero la que más tarde había de ser la Iglesia oficial no continuó por este camino, sino que con la canonización de los evangelios neotestamentarios puso fin a la proliferación de revelaciones transmitidas como discursos de Jesús. De esta manera pronto cayó en el olvido la *Epistula apostolorum.*

c) *La victoria de la organización eclesiástica*

El establecimiento de una organización eclesiástica que habría de incluir finalmente a la cristiandad de Egipto en el proceso evolutivo de la iglesia católica primitiva de Siria, Asia Menor, Grecia y Roma ya no pertenece propiamente al marco de este libro, puesto que estas cuestiones nos llevarían a la segunda mitad del s. II. En realidad la *2.ª Carta de Clemente* y la *Epistula apostolorum* son prueba de la consolidación en Egipto de las comunidades cristianas no gnósticas. Demuestran también que, además del evangelio de Juan, resultaban familiares allí otros escritos neotestamentarios, como el evangelio de Mateo y la doble obra lucana, y que se comenzaban a leer las cartas paulinas. Pero este hecho no diferenciaba a estas comunidades católicas del gnosticismo de aquella época, pues los valentinianos reivindicaban a Pablo como cosa propia, al igual que se habían acostumbrado a utilizar los evangelios de Siria y Asia Menor (Mateo y Lucas). Así pues, no existían unas fronteras literarias que delimitaran claramente la ortodoxia de la herejía y en el mejor de los casos las controversias giraban sobre la interpretación de estos escritos. La polémica no se zanjó con claras decisiones hasta finales del s. II, cuando la iglesia de Alejandría adoptó como autoridades del cristianismo ortodoxo las que se habían ido constituyendo hasta el

momento: el canon neotestamentario y el episcopado monárquico. Demetrio, obispo de Alejandría desde el 189 d. C., fue el primer dirigente de la Iglesia de Egipto que comenzó a imponer la autoridad episcopal. Es dudoso que tanto él como sus sucesores inmediatos tuviesen mucho éxito contra los gnósticos. Clemente de Alejandría, contemporáneo de Demetrio y filósofo cristiano de mente abierta, luchó ciertamente contra el gnosticismo, pero mantuvo su ideal del cristiano como el verdadero gnóstico y se preocupó poco de la autoridad episcopal. Al principio del s. III, Orígenes que como exegeta y teólogo era muy superior a los gnósticos, tuvo que ceder ante el obispo ortodoxo de Alejandría y fundar una nueva escuela en Cesarea de Palestina. Todavía cien años después, los monjes de Pacomio, el fundador del monacato cenobítico, leyeron y copiaron para su propia edificación diversos escritos gnósticos. Tenemos que agradecer a esta actividad monástica cristiana el que se hayan podido descubrir los manuscritos de Nag Hammadi, ya que los monjes del convento de Pacomio escondieron, por lo visto, los valiosos escritos para protegerlos contra los debeladores de la herejía sancionados oficialmente. Con otras palabras: en Egipto la ortodoxia y la herejía debieron coexistir codo con codo durante mucho tiempo.


ESCIROS
MAR EGEO
QUÍOS
ANDROS
TENOS
MICONOS
DELOS
RÉNEA
NAXOS
PAROS
IOS
TERAS
SIROS
CEOS
SIFNO
MELOS
SÉRIFO
CITNOS
Sunión
GOLFO SARONICO
EGINA
SALAMINA
Atenas
Pireo
Eleusis
Oropo
Calcis
EUBEA
Tebas
Lebadea
Queronea
GOLFO CORINTIO
Corinto
Cencreas
Argos
Epidauro
Delfos
CITERA
Esparta
PELOPONESO
Megalopolis
Patras
Olimpia
Termo
Accio
Nicopolis
LEUCADE
CEFALONIA
ZACINTO
MAR JÓNICO
ACAYA

§ 12
ASIA MENOR, GRECIA Y ROMA

1. La renovación del género apocalíptico

Para 12.1

P Vielhauer, *Apocalyptic in Early Christianity*, en *NTApo* 2, 608-42. Cf Bibliografía en 5.2 b

a) *La apocalíptica en las comunidades paulinas. 2.ª Carta a los Tesalonicenses*

Para 12 1 a. Comentarios

B. Rigaux, *Les Epîtres aux Thessaloniciens* (EtBib), París· Gabalda, 1956;

W Trilling, *Der Zweite Brief an die Thessalonicher* (EKKNT 14) Neukirchen-Vluyn. Neurkirchener Verlag, 1980.

Para 12 1 a. Estudios

Schmithals, *The Historical Situation of the Thessalonian Epistles*, en Id., *Paul and the Gnostics*, 123-218,

W Wrede, *Die Echtheit des II Thessalonicherbriefes* (TU NF 9,2), Leipzig. Hinrichs, 1902;

Braun, *Zur nichtpaulinischen Herkunft des zweiten Thessalonicherbriefes*, en Id , *Studien*, 205-9

La cristiandad de Asia Menor y Grecia se desarrolló en la época posterior a Pablo de manera completamente diferente a las comunidades de Siria y Egipto. Roma se integró pronto en esta evolución, y lo mismo sucedió con Antioquía que desde el principio estuvo en relación con el grupo de las comunidades paulinas. La peculiaridad que caracteriza la historia de estas iglesias no se puede explicar simplemente por los efectos de la práctica misionera paulina, a pesar de que recibieran de ella una impronta decisiva. Las cartas paulinas dan testimonio de que Pablo y sus colaboradores dedicaron una atención muy especial a la consolidación de estas comunidades para asegurar su perseverancia y crecimiento. Pero también se debe considerar que la estructura social y económica del territorio misional paulino se di-

ferenciaba fundamentalmente de la de Egipto y del interior de Siria. Grecia y la parte occidental de Asia Menor se caracterizaban por un gran número de ciudades, que precisamente en este período imperial vivían una época de bienestar. En Siria, por el contrario, existían únicamente culturas urbanas en algunas ciudades costeras sobre todo en Antioquía, y en Egipto, aparte de Alejandría, no existían ciudades de importancia (cf. § 2,4 a).

A la cultura urbana iba unido un alto nivel de bienestar, el acceso a la educación, una gran libertad personal, la movilidad de la población, una gran variedad de ofertas dentro de un mercado religioso libre, el trabajo de los esclavos en la casa y en la industria (estos siervos eran más cultos y tenían más libertad que los de las áreas rurales), un proletariado móvil y desarraigado, una moral burguesa tambaleante, templos para el culto al emperador, soldados romanos y funcionarios de la administración. La ciudad de Roma, en la que había una superabundancia de todo esto, había entrado ya en los tiempos de Pablo en la órbita de las comunidades cristianas de Asia Menor y Grecia, y durante los años siguientes tomó parte en la misma evolución. La función directiva, sin embargo, permaneció durante mucho tiempo en manos de las iglesias del oriente griego.

Entre los múltiples fenómenos religiosos de la época pospaulina tuvo lugar en los últimos decenios del s. I un renacimiento de la esperanza apocalíptica. El mismo Pablo se había mantenido firme en la creencia en la pronta venida de Jesús, aunque no había querido adentrarse en especulaciones sobre fechas concretas. No se puede demostrar que en época de Pablo surgiese el problema del aplazamiento de la parusía (ni siquiera en la 1.ª carta a los Tesalonicenses; cf. § 9,2 d). Pero el apóstol se había manifestado en contra de que se bagatelizara la esperanza apocalíptica convirtiéndose en una escatología ya realizada (cf. § 9,3 c, 1.ª carta a los Corintios). Se puede admitir como cierto que la esperanza en la parusía era un elemento importante de la fe cristiana en las iglesias paulinas después de la muerte del Apóstol. Pero entonces precisamente se planteaba el problema: o la esperanza escatológica necesitaba renovarse, o el aplazamiento de la parusía exigía una explicación. De hecho el problema era ese, según lo demuestra la llamada 2.ª carta a los Tesalonicenses.

Muchos especialistas estiman que la *2.ª carta a los Tesalonicenses* era auténtica. En tal caso habría que suponer que esta epístola siguió inmediatamente a la primera, y aceptar que Pablo, pocas semanas después de enviar la carta anterior y debido a un cambio repentino de la situación de la comunidad, habría escrito otra misiva planteando una esperanza escatológica que contradecía a la de

su primer escrito. La situación se caracterizaría claramente por la referencia a adversarios que proclamaban que el día del Señor estaba ya ahí. Los oponentes se apoyaban para ello tanto en su inspiración profética como en una carta de Pablo (2 Tes 2,1-2). Ahora bien, una situación de este tipo apenas sería imaginable en una fecha inmediatamente posterior a la redacción de la 1.ª carta a los Tesalonicenses. Esto pudo ocurrir más bien después de la muerte de Pablo, cuando sus cartas volvieron a adquirir importancia como testamento a la Iglesia del apóstol fallecido. Esta hipótesis explicaría muchas dificultades y problemas de la 2.ª carta a los Tes. Es curiosa en ella la frecuencia extraordinaria de referencias a la 1 Tes; una tercera parte de la 2 Tes la componen frases y giros tomados de la primera carta. Sin embargo, precisamente en esos contextos se encuentran palabras y expresiones que Pablo nunca había utilizado, o lo había hecho dándoles otro sentido. Pensamientos típicamente paulinos, que se apoyan a veces literalmente en 1 Tes, siguen una dirección que no tiene nada que ver con Pablo. Así por ejemplo: en 1 Tes 1,6-10 la vivencia de la tribulación supone la confirmación de la certeza de la elección divina mientras que en 2 Tes 1,4-10 las tribulaciones demuestran que Dios dará justamente su merecido tanto a los perseguidores como a los perseguidos. 1 Tes 3,8 habla que la comunidad está firme «en el Señor», pero en 2 Tes 2,15 define el estar firmes como el mantenimiento de las tradiciones enseñadas en las palabras y en las cartas del Apóstol. 1 Tes 1,5-7 da cuerpo al pensamiento de la imitación (de Pablo y del Señor) en la aceptación del mensaje en medio de muchas tribulaciones, a través de lo cual la comunidad se ha convertido a su vez en modelo para otras iglesias que deberán aceptar igualmente la palabra; pero el que Pablo trabajara día y noche con sus propias manos no era un ejemplo digno de ser imitado, sino una expresión de su amor (1 Tes 2,8-9); en cambio, en 2 Tes 3,7-10 «Pablo» dice que trabajó día y noche con el sudor de su frente para que la comunidad tuviera en él un modelo imitable trabajando laboriosamente: «El que no quiera trabajar que no coma». La acción sacrificada del apóstol de los gentiles ya no se interpreta como un servicio al evangelio, sino como una advertencia contra la vagancia; esta explicación no permite la menor duda de que nos enfrentamos en esta segunda carta con una situación fundamentalmente distinta. El anuncio de la venida inminente del Señor se ha convertido en algo peligroso para una comunidad cuyo trabajo responsable en el mundo exige que la parusía se aplace a una distancia razonable. Ese es el tema principal de esta carta.

No es posible saber con exactitud las ideas que asociaban los adversarios al anuncio de la venida del día del Señor. ¿Eran gnósticos los que, apoyándose en 1 Tes 5,5, afirmaban la presencia permanente de la salvación escatológica para todos los creyentes? No es probable, pues entonces no hubiera sido necesario para su refutación presentar un calendario escatológico concreto aunque misterioso. El autor parece coincidir con los adversarios en que la parusía como acontecimiento escatológico pondrá fin al curso del mundo. Pero está en contra de ellos en las concreciones temporales, pues si la comunidad las tomara en serio se tambalearía su régimen de vida que se remonta a la misión paulina. Por importante que sea la escatología para el autor, el presente no se puede interpretar desde una perspectiva escatológica. La vivencia actual de la tribulación no es, pues, una señal de una parusía inminente. Por eso el autor separa el tema de la tribulación del contexto de la experiencia escatológica y lo relaciona independientemente con la segunda venida y con la futura retribución y el juicio (2 Tes 1, 4-10). Sólo entonces, tras clarificar su postura, cita el mensaje de los adversarios (2 Tes 2, 1-2) y expone para refutarlo su propia idea del calendario escatológico (2 Tes 2,3-12). Según este plan, la señal válida de la parusía es la venida del Anticristo, quien aparece descrito con las expresiones tradicionales de la apocalíptica judía como «hombre de iniquidad» e «hijo de la perdición»; se apropiará de los atributos de la divinidad y se sentará en el templo de Dios (todo el contexto se apoya en tradiciones apocalípticas judías, lo que significa que no es necesario presuponer la existencia del templo de Jerusalén). Además, 2 Tes 2,8-12 presenta una confrontación entre Jesús y el Anticristo, en la que por primera vez en la literatura cristiana se expone a base de formulaciones antitéticas y aliteraciones una «anticristología», en la que se observa un paralelismo exacto con la cristología.

Un tema importante en la presentación del calendario escatológico es la alusión a «lo que (o 'al que') todavía retiene el Anticristo» (2,6-7). Como es lógico, al lector le gustaría saber qué (o quién) es este poder misterioso. Se ha pensado que podría ser el Estado romano en cuanto garante del orden que rechaza el caos que origina la aparición del anticristo, pero es más probable la hipótesis de que se trate de una figura mitológica del género apocalíptico. La anología más próxima sería el ángel que encadena a Satán durante mil años (Ap 20,1-3), pero debemos también tener en cuenta la intención de este lenguaje apocalíptico. El autor no efectúa ningún tipo de alusión sobre la identidad de este poder o de esta figura misteriosa. ¿Por qué? Porque en modo alguno in-

tenta solucionar el enigma al lector. El misterio debe continuar siendo misterioso. En el mismo sentido aludía Mc 13,14 a la «abominable desolación instalada donde no debe». Mateo (24,15), como escriturista que era, sabía perfectamente que se trataba de una cita de Daniel, pero ni el lector medio de Mc 13, ni el recipiendiario de 2 Tes 2,6-7 debía saber en absoluto de qué se trataba. El propósito principal de esta referencia misteriosa es indicar claramente que todavía no ha comenzado el futuro. Unicamente se trata de esto. El autor de la carta no abrigaba la intención de ayudar a sus lectores a establecer un cálculo preciso de la parusía; le bastaba con rechazar la escatología radical de los adversarios. Al cristiano creyente se le orienta hacia el presente para cuya comprensión no hace ninguna falta la especulación escatológica. El futuro no es controlable, afirmación que desde entonces ha sido una buena teología. Se trata únicamente de que la comunidad fundada por Pablo tome en serio su responsabilidad en el mundo. Y esto es —afirma el autor— la herencia de la tarea apostólica de Pablo. Las amonestaciones que vienen a continuación se orientan en el sentido de reforzar esta responsabilidad, sea cual fuere el modo como deban entenderse.

Con esto el autor ha dado un paso decisivo. La aportación de material apocalíptico ha servido para excluir a la escatología de la determinación de la tarea cristiana en el presente. La escatología sigue influyendo en el comportamiento actual sólo a través de la esperanza en el juicio futuro. Al mismo tiempo Pablo, a quien con toda claridad se le caracteriza como origen de la tradición eclesial (2 Tes 2,15), queda libre de la sospecha de defender una tendencia escatológica radical. Mientras que el Apóstol interpretaba las tradiciones apocalípticas para aclarar directamente las dimensiones del acontecimiento salvífico del que forma parte la vida y experiencia actual de la Iglesia, la renovación de la apocalíptica que hace su aparición en 2.ª Tes convierte las esperanzas escatológicas en doctrina sobre los acontecimientos futuros. La conducta cristiana ya no puede orientarse por esta esperanza escatológica, sino que debe acomodarse a una moral aceptable en un ambiente cívico y urbano (2 Tes 3,6 ss; que apela además explícitamente a Pablo).

b) *El género apocalíptico y el gnosticismo. La Epístola de Judas*

Para 12.1 b: Comentarios

J. N. D Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude* (Black's New Testament Commentaries), London: Black, 1969;

W. Grundmann, *Der Brief des Judas und der zweite Brief des Petrus* (ThHK 15) Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1974, 1-51.

Para 12.1 b: Estudios

F. Wisse, *The Epistle of Jude in the History of Heresiology*, en *Essays on Nag Hammadi Texts in Honor of Alexander Bohlig* (NHS 3), Leiden: Brill, 1972 133-43.

Es de suponer que este renovado interés por las tradiciones apocalípticas no sólo desempeñaría una función en la lucha contra el ideario de la escatología realizada, sino también en la confrontación con el gnosticismo. La *carta de Judas* constituye un testimonio de ello. No es posible calcular con precisión la época y el origen de este breve escrito, pero la utilización de la nueva apocalíptica en la controversia con la gnosis es tan clara que lo mejor es enfocar la carta de Judas dentro de este contexto. El primer testimonio de la existencia de la carta de Judas es la 2.ª epístola de Pedro, cuyo segundo capítulo reproduce enteramente la de Judas con diversas modificaciones (cf. § 7,3 e). A juzgar por su ingenua actitud respecto a las tradiciones apocalípticas, la carta de Judas es mucho más antigua que la 2.ª de Pedro y pudo haber surgido ya en los últimos decenios del s. I. En favor de esta hipótesis habla también la utilización del pseudónimo «Judas, hermano de Santiago», que significa, sin duda, no un simple apóstol, sino el hermano de Jesús (cf. Mc 6,3; Mt 13,55). Este uso sólo tendría sentido en una época temprana en la que se conservaba aún viva la memoria de la importancia de la familia de Jesús (cf. Hegesipo, en Eusebio, *Hist. Ecles.* 3,19-20). De todos modos la apropiación de este pseudónimo resulta bastante curiosa. Teniendo en cuenta el carácter antignóstico de este escrito se puede pensar también en otra explicación respecto a este uso. Judas Tomás (el gemelo) era reconocido como autoridad en los círculos gnósticos y más tarde fue considerado también hermano de Jesús (cf. § 10,1 b). ¿Utilizó el autor el nombre de «Judas» por esta razón para encabezar una carta antignóstica, llamándole por motivos polémicos «hermano de Santiago» (en lugar de hermano de Jesús)? Si esto fuera así, el escrito procedería de Siria.

La carta de Judas no es una verdadera carta, sino un escrito polémico que carece de unos destinatarios especialmente concretos. Apela en general a la fe que ha sido tansmitida a los santos y a la autoridad de los «apóstoles de nuestro Señor Jesucristo» (Jds 3 y 17). Ambas son autoridades tradicionales indiscutibles que se aducían sin más problemas. Tampoco aparecen detalles especiales sobre los adversarios. La inversión polémica de una expresión gnóstica «hombres terrenales (*psychikoi*) carentes de espíritu (*pneuma*)» (Jds 19), hace suponer que se trata de gnósticos. Muchos de los ejemplos bíblicos que aporta el autor pertenecen a la argumentación típica de las especulaciones gnósticas: Sodoma y Gomorra (7), Caín (11), así como los ángeles caídos (6). Pero con ellos no se agota el material polémico del autor, pues en todos esos ataques al enemigo, escritos en buen griego pero con un estilo falto de mesura, se apoya sin duda en materiales judíos

apocalípticos. Son éstos ciertamente fuentes escritas, entre las que sólo podemos identificar la *Ascensión de Moisés* (9) y el *Apocalipsis de Henoc* (*Henoc etióp.:* Jds 14 s). Se trata siempre de amenazas con el castigo del juicio final interrumpidas frecuentemente por apelativos despectivos a los adversarios, a quienes se declara una guerra sin cuartel. Esta polémica encarnizada sólo se puede explicar desde una perspectiva apocalíptica de la historia y del presente, según la cual toda la humanidad se divide en dos grupos: el de los elegidos de Dios y el de los impíos. Con ello nos encontramos ante uno de los antecedentes más enérgicos que había de llevar a la incipiente comunidad cristiana a la división entre creyentes ortodoxos y herejes. Las convicciones sólidamente apocalípticas que hacen su aparición en la carta de Judas llevarían a esta separación, aunque ésta todavía no había surgido en las circunstancias que presupone la carta toda vez que los gnósticos atacados tomaban parte en las reuniones y ágapes de la iglesia (Jds 12). La carta de Judas demuestra que la renovación del pensamiento apocalíptico se oponía a la coexistencia pacífica de concepciones cristianas muy diversas entre sí. La lucha por la pureza de la comunidad continúa también en otros testimonios del nuevo género apocalíptico cristiano.

c) *Crítica de la esperanza apocalíptica: el Apocalipsis de Juan*

Para 12.1 c: Comentarios

R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St John* (2 vols.; ICC), Edinburgh: Clark, 1920. Comentario clásico y muy rico;

W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis* (KEK), Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, [6]1906;

H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes* (HNT 16 a), Tubingen: Mohr/Siebeck, 1974.

Para 12.1 c: Estudios

A. Farrer, *A Rebirth of Images,* Westminster: Decre, 1949;

G. Bornkamm, *Die Komposition der apokalyptischen Visionen in der Offenbarung Johannis,* en Id., *Studien zu Antike und Christentum,* Munchen: Kaiser, [3]1969 204-22;

A. Y. Collins, *The Combat Myth in Book of Revelation* (HDR 9), Missoula: Scholars Press, 1976;

Id. *The Political Perspective of the Revelation to John* JBL 96 (1977) 241-56;

E. S. Fiorenza, *Priester fur Gott Studien zum Herrschafts -und Priestermotiv in der Apokalypse,* Munster: Aschendorff, 1972;

J. Lambrecht (ed.), *L'Apocalypse johannique et l'apocalyptique dans le Nouveau Testament* (BETL 53), Louvain: Leuven University, 1980;

E. Lohse, *Die alttestamentliche Sprache des Sehers Johannes* ZNW 52 (1961) 122-26;

D. Georgi, *Die Visionen von himmlischen Jerusalen in Apk 21 und 22,* en *Kirche Festschrift Bornkamm,* 351-72;

A. Strobel, *Abfassung und Geschichtstheologie der Apokalypse nach Kap 17,9-12* NTS 10 (1963/64) 433-45.

Aunque la 2.ª carta a los Tesalonicenses sea un fenómeno aislado en el ámbito de las comunidades paulinas y aunque continúe siendo confuso el origen y la época de la carta de Judas, el *Apocalipsis de Juan* demuestra sin lugar a dudas que el resurgimiento de la mentalidad apocalíptica era un fenómeno ampliamente extendido en la esfera de las comunidades paulinas de Asia Menor hacia finales del s. I. Pero el Apocalipsis de Juan no se puede considerar como un escrito de propaganda de las ideas apocalípticas, sino más bien como una confrontación crítica con concepciones y teorías apocalípticas ya existentes. A pesar de que el autor utiliza muchísimos conceptos y tradiciones apocalípticas, el título de «Apocalipsis» no se ajusta a la intención de este libro cristiano, el cual tanto en el pasado como en el presente ha sido siempre fuente de inspiración de movimientos apocalípticos y milenaristas.

A diferencia de otras revelaciones que se compusieron utilizando el nombre de autoridades bíblicas, como el de Henoc, Esdras, Daniel, etc., el Apocalipsis de Juan no es pseudoepigráfico, ni localiza sus visiones en lugar imaginario. No hay ninguna razón para dudar de que este libro fuera escrito efectivamente por *Juan* (Ap 1,1.9), y de que la isla de Patmos fuera, de hecho, su lugar de composición. Desgraciadamente, sin embargo, nada conocemos sobre la identidad de este Juan, quien no puede identificarse con el autor del cuarto evangelio. Las diferencias en el lenguaje y terminología, y el estilo completamente diverso de su pensamiento y argumentación teológicos hacen que esto sea imposible. El autor conoce con bastante exactitud la situación de las comunidades de Asia Menor a las que escribe, es decir, debía ser uno de los dirigentes de esas iglesias, en las que se sabía perfectamente quién era este Juan. Es posible que Efeso, a donde está dirigida la primera de las siete misivas (2, 1-7), fuese su propia comunidad. Se puede suponer que el buen nombre de este «Juan de Efeso» contribuyera a que se formara en la ciudad una tradición joanea, que luego se interpretó como originada por «Juan, hijo del Zebedeo», y que más adelante atrajera a Efeso al cuarto evangelio y a la tradición joanea de las cartas. Pero el autor del Apocalipsis no conoció estos escritos, ni ninguna autoridad en torno al nombre de «Juan», ni tampoco pretendió construir un marco ficticio para encuadrar su escrito, su propia persona o las iglesias a las que se dirige. Según Ap 1,9, Juan se hallaba en Patmos «a causa de la palabra de Dios y del testimonio de Jesús», de donde se deduce que su actividad como misionero cristiano y dirigente de comunidad le había conducido al exilio.

Se trata, pues, de una época de persecución, que amenazaba además a toda la comunidad y cuyos comienzos empezaban ya a percibirse (cf. por ejemplo 2,13, y sobre todo las alusiones a una persecución general en 3,10; 6,9 ss, etcétera). ¿Es posible decir algo más preciso sobre esta situación y, por consiguiente, sobre la *época de composición* del libro? Según Ap 13 y 17 se esperaba una gran persecución por parte del Estado romano. La bestia del abismo es el emperador, y Babilonia, la ciudad de Roma. Hasta mediados del s. II solamente hay dos períodos en los cuales se podía presentar verosímilmente al emperador romano ante los cristianos (y ante otros muchos) como destructor del orden jurídico del estado y como blasfemo: la segunda mitad del imperio de Nerón (54-68) y los últimos años de Domiciano (81-96). Ahora bien, la persecución de los cristianos de Nerón se circunscribió probablemente sólo a la ciudad de Roma, y aunque Nerón tenía un interés enfermizo en que se honrara en público a su propia persona, no favoreció sistemáticamente la veneración divina del emperador (cf. § 6,2 a). Por este motivo se acomoda mejor a la situación religiosa de Domiciano y su pretensión cruelmente exigida de ser adorado en vida (*dominus et deus*) como «Señor y Dios» (cf. § 6,2 b y § 6,5 b).

Pero Domiciano tampoco decretó una persecución universal de los cristianos. Fue también la ciudad de Roma— de la cual fueron expulsados los «filósofos», en la que los cristianos sufrieron persecución (cf. la 1.ª carta de Clemente, § 12,2 e) y en donde fueron ejecutados incluso miembros de la familia imperial por su inclinación al cristianismo— la que debió sufrir con el «dios» del trono imperial más que otras regiones del imperio. Los efectos de la persecución se sintieron con menor intensidad en otras regiones. Pero Asia Menor, que se había convertido en centro del culto al emperador, fue afectada más directamente. Domiciano ordenó en Efeso la construcción de un gran templo que debía servir para tributarle la adoración propia de los dioses. Todavía se conservan las grandes ruinas abovedadas de este monumento y en el museo se puede admirar la cabeza y el brazo de la gigantesca estatua del dios Domiciano. Al mismo tiempo parece que Asia Menor tuvo que sufrir de manera especial las crecientes dificultades económicas de la época de Domiciano. A esto aluden quizá observaciones del estilo de Ap 6,6. La parte occidental de Asia Menor, con sus comunidades cristianas en rápido crecimiento, ofrecía en la época de Domiciano los mejores presupuestos para un proceso en el cual la situación política del cristianismo, hasta entonces nada segura, podía derivar en una confrontación directa con el Estado romano.

Tal situación provocó por primera vez en la historia del cristianismo el dilema «o Cristo o el César». Los cristianos no tuvieron más remedio que expresar cuáles eran en realidad los ideales de soberanía de Cristo en relación con una situación política concreta; se vieron obligados a ello ante las pretensiones de Domiciano de ser venerado como una divinidad. Se puso seriamente en tela de juicio la fórmula que afirmaba que la autoridad «viene de Dios», tomada del judaísmo de la diáspora y que Pablo había recogido en Rom 13,1 ss. La perspectiva gnóstica de la teología cristiana podía sortear el problema considerando todo el acontecer del mundo visible y la misma historia universal como la sombra de un mundo aparente. Por duro que pudiera parecer, este mundo no es otra cosa que el reino del error, el producto del demiurgo y sus ángeles, un mundo nada aceptable y que en último término se hallaba despojado de substancia o entidad real. Pero desde la perspectiva de una historia dirigida por Dios orientada hacia una meta prometida por la divinidad era preciso encontrar una respuesta que diera un sentido a las experiencias históricas de una cristiandad acosada. El autor del Apocalipsis de Juan se impuso como tarea ofrecer esa respuesta.

La repetida utilización del *lenguaje apocalíptico* con sus comparaciones, imágenes, conceptos y metáforas, que velan a menudo las alusiones políticas y las referencias históricas , suponen una gran dificultad para entender hoy en día el Apocalipsis. Por qué este libro emplea con tanta profusión el lenguaje apocalíptico es algo que no se puede explicar sin más apelando a la visión mitológica del mundo de aquella época. También existían otras alternativas diferentes: por aquella misma época, Josefo, por ejemplo, que era contemporáneo del autor del Apocalipsis, se valió de la historiografía apologética. Pero el género apocalíptico ofrecía diversas posibilidades de expresión que en aquellos decenios fueron aprovechadas de manera creciente por las comunidades cristianas. El lenguaje apocalíptico se había abierto ya paso dentro del judaísmo como un medio para explicar el presente desde una cierta distancia e interpretar el futuro, de modo que la comunidad de los elegidos podía obtener de ahí esperanza y seguridad sin inquietarse por las desconcertantes calamidades del momento.

En este sentido utilizaron el esquema apocalíptico, como ya vimos, tanto el autor de la 2.ª carta a los Tesalonicenses (cf. § 12, 1 a), como los Apocalipsis de Esdras (4.º de Esdras) y Baruc (2 Baruc, cf. § 6,6 f) surgidos después de la destrucción de Jerusalén. Por otra parte, las ideas apocalípticas habían llegado a ser habituales dentro de la propaganda política y religiosa. La guerra judía y la caída de Jerusalén ofrecen una demostración espantosa de

su eficacia. Juan, autor del libro del Apocalipsis, de origen judío, se hallaba totalmente inmerso en la tradición de la exégesis apocalíptica de la historia. Su pensamiento y lenguaje teológicos, por tanto, le impulsaron a profundizar en las posibilidades, consecuencias y limitaciones de las concepciones apocalípticas y de su visión del mundo para ganarse la atención de las iglesias. La confrontación del culto de Cristo con el del emperador había dado lugar a una explicación apocalíptica del mundo, la cual disfrutaba de una popularidad creciente en el cristianismo de Asia Menor y Grecia. El Apocalipsis, que junto con los evangelios y los Hechos de los apóstoles es el escrito más largo del Nuevo Testamento, elaboró con gran amplitud un abundante material de tradiciones religiosas de procedencia judía, cristiana y pagana, que el autor recogió fundamentalmente del género apocalíptico judío o judeocristiano. El Antiguo Testamento desempeña una función importante, y se utiliza con frecuencia aunque no se cita explícitamente jamás. Las frases veterotestamentarias se suelen acercar más al texto hebreo que los pasajes correspondientes de la traducción de los setenta (LXX).

El lenguaje del libro apenas se acomoda a las leyes de la prosa griega, y los pasajes poéticos (himnos, doxologías, oraciones) reflejan el estilo de la poética semítica. A pesar de todo, este hecho no justifica las hipótesis de la utilización por parte del autor de fuentes escritas traducidas del hebreo o del arameo, o la refundición de un antiguo escrito judío o judeocristiano. La tentación de echar mano de estas teorías es ciertamente grande, porque no se puede considerar este libro como una exposición de acontecimientos sucesivos del pasado, presente y futuro desde una perspectiva apocalíptica. Es necesario prestar más atención a las peculiaridades del lenguaje apocalíptico y a sus métodos que introducen nuevas interpretaciones dentro de conjuntos tradicionales. El lenguaje apocalíptico prefiere las asociaciones de imágenes sucesivas a la progresión lógica; yuxtapone pinceladas sueltas y metáforas inconexas en lugar de fundirlo todo en un conjunto coherente; repite temas tradicionales sin ningún comentario, presentando así las tendencias de la nueva interpretación por medio de omisiones sorprendentes o de adiciones suplementarias. Las ideas del autor no aparecen en el contenido plástico de las visiones contempladas, sino más bien en su disposición, en el orden de su sucesión y en su enumeración, así como en las adiciones y comentarios, en las interrupciones del contexto o en las interpolaciones hímnicas, litúrgicas y parenéticas.

Para la *estructuración* de su obra el autor utilizó el sistema de la división en siete partes en cada una de las secciones. Después de

una introducción (Ap 1,1-20) vienen siete cartas a las comunidades de Asia Menor en Efeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia y Laodicea (2,1-3,22). De esta forma el Apocalipsis se convierte en una carta circular misiva dirigida a las iglesias. A pesar de que estas comunidades a las que se dirige tienen también el carácter representativo de unas situaciones de ámbito general, el autor toma postura respecto a los abusos reales de las comunidades, pues la parénesis tiene, en cada caso, un carácter específico. Las *siete cartas* están estructuradas según el esquema del formulario de la alianza veterotestamentaria modificado en el judaísmo: declaración fundamental en la que Cristo se presenta como portavoz revestido del poder de su acción salvífica, relación de la historia de la comunidad correspondiente, exhortación a la penitencia y a la conversión, anuncio de maldiciones y de bendiciones (en este mismo orden). Varias veces se toma postura respecto a falsos maestros de las comunidades (2,6; 2,9; 2,14 s; 2,20-24; 3,9), a los que cada vez se les designa de diferente manera, como partidarios de la doctrina de Balaán, sucesores de la profetisa Jezabel, nicolaítas o como sinagoga de Satán. Puesto que el autor se refiere a ellos dos veces como los que «afirman ser judíos» (2,9; 3,9) y una vez dice de ellos que intentan «conocer las profundidades de Satán», es posible que los adversarios fueran gnósticos judeocristianos, aunque no podemos saberlo con seguridad. La exhortación apocalíptica se convierte en esta obra, al igual que en la carta de Judas, en una llamada a la separación de los herejes.

Los ciclos de las visiones se abren con una *visión del trono* que depende de temas de Is 6, Ez 1, especialmente, y de otros pasajes del AT (4, 1-11). La aparición de un rollo sellado con siete sellos (5,1-2) habría de anunciar, en el estilo de las visiones tradicionales, la escena siguiente que describiría la apertura del rollo, la manifestación de su contenido y el encargo encomendado al profeta o visionario. Pero el autor retoca en este punto el patrimonio tradicional imprimiéndole una dirección contraria a los libros de revelación apocalíptica. En vez de la escena de apertura y el encargo al vidente, el autor presenta al León de Judá que parece un cordero «como degollado» (5, 5-6). A través de los himnos y de las aclamaciones aparece claro que se trata del Redentor, «que con su sangre ha adquirido para Dios hombres de todas las tribus» (5,9). Su tarea no consiste, como podía esperarse, en manifestar el contenido del rollo, sino recibir la autoridad del poder universal, reconocido por toda la corte celestial. Todo lo que sigue a continuación no es una revelación en sentido apocalíptico, sino una descripción del ejercicio por parte de Cristo de la soberanía universal en sentido histórico.

Los siguientes *ciclos de visiones* muestran repetidamente la manera de proceder del autor respecto a la temática tradicional. La visión de los siete sellos (6,1-8,1) no es una revelación sistemática de la historia universal hasta el fin, sino que abarca temas muy diferentes (lo cuatro jinetes o la operación de sellar a los elegidos). Pero el contexto es importante desde el punto de vista teológico. La ruptura de los sellos ya no es una acto por el que se descubre algo, sino una demostración de la soberanía de Cristo. Sólo aparentemente conduce la sucesión de los acontecimientos a un punto culminante —guerra, hambre, muerte, catástrofe cósmica— en el que debe abrirse el séptimo sello, pero falta esta descripción que constituiría el clímax; lo que sigue a la solemne introducción de 8,1-2 es un anticlímax deliberado (8,3-5), tras lo que comienza una nueva serie de siete visiones (8,6-11,19). Lo que debe aprender el lector es algo muy distinto: incluso en los acontecimientos más terribles del pasado o/y del presente, Cristo es el que tiene el poder, y los mártires y los elegidos están en sus manos (6,9-11; 7,1-17). Un cambio semejante ocurre con la visión de las trompetas, aunque todavía aumenta el horror de los acontecimientos (8,6-9,21). Con la sexta trompeta se vuelve a interrumpir la descripción sin que se llegue a alcanzar el punto culminante. El toque de la séptima trompeta, que aparece más adelante (11,15-19) como un apéndice, permite simplemente la visión panorámica del templo celestial. Entre las dos últimas trompetas (10,1-11) el autor inserta el relato de los encargos al profeta, a los que siguen alusiones directas por primera vez a la historia cristiana reciente (caída de Jerusalén y muerte de los dos testigos, cuya personalidad ciertamente ignoramos: 11, 1-14). Esto significa que hasta el momento el autor no ha hablado absolutamente nada del presente sino sólo del pasado y del gobierno divino de los acontecimientos del mundo. Esta exposición se diferencia notablemente de los relatos apocalípticos habituales, en los que también se recapitula la historia pasada, en que el autor evita conscientemente alusiones a acontecimientos concretos bien conocidos salvo la notable excepción de 11,1-14.

Las visiones de la segunda parte se estructuran también de acuerdo con el esquema septenario aunque intencionadamente, prescindiendo de 16,1-21, ya no se vuelve a hacer una enumeración seguida. Aparecen tres ciclos. El primero abarca desde la visión de la mujer vestida con el sol (12,1 ss) hasta la del mar de vidrio (15,2-8); el segundo relata las visiones de las siete copas de la ira (16,1-21); el tercer ciclo comienza con la visión del logos entronizado (19,11 ss) y concluye con la del nuevo cielo y de la nueva tierra (21,1 ss). En el intermedio (17,1-19,10) aparece un

amplio capítulo sobre Babilonia, que se identifica con Roma. A diferencia de la primera parte del libro, estos ciclos comienzan con el pasado inmediato e incluso con el futuro (así 19,11 ss), es decir, presentan los eventos del presente desde la perspectiva de la historia universal El lector debe aprender que la confrontación de la soberanía de Cristo con el Estado romano, que se iniciaba entonces, representaba el punto culminante de la actuación de Dios en la historia. En Ap 12, 1-15, 8, el primer ciclo, se abarca la época desde el nacimiento del Mesías y la fundación de la Iglesia cristiana (12,1-18; aquí se utilizan también temas mitológicos paganos) hasta la segunda venida (14,14-20) y la adoración escatológica (15,2-4).

En el centro de la atención aparece el antagonista de Dios, es decir, el imperio romano (13,1-10) y su soberano (13,11-18). En este ciclo el autor atribuye por primera vez lo malo que hay en el mundo a un poder contrario a Dios. Como instrumento del ejercicio de ese poder malvado el autor señala la adoración del anticristo a través de la cual queda pervertida y destruida la vida entera de todos los pueblos (cf. 13,6-10, 15-17), y cuya única alternativa es la fidelidad a Cristo (14,1-5). El mal escatológico queda reducido a la adoración del poder satánico cristalizado en el culto al emperador. El tema de Roma, pues, ocupa un lugar decisivo, y se describe minuciosamente en 17,1-19,10 después de la visión de las siete copas de la ira que sirve de introducción (15,1 5-8; 16,1-21) Es sorprendente la explicación detallada de las visiones de las dos fieras en el cap. 13 y la visión de la ramera de Babilonia (17,1-18). En estos textos encontramos a menudo referencias históricas concretas aunque a nosotros no siempre nos resultan comprensibles. Pero es probable que el númro 666 (13,18), así como el número 8 (17,11; 1+2+3...+8 = 36; 1+2+3...+36 = 666) y la interpretación de la bestia (13,3; 17,10-12) se refieran al temor de la vuelta de Nerón. Respecto a Roma ocupa un puesto central la crítica contra el poder imperialista de la economía romana y su comercio. El autor ve en el culto al emperador el procedimiento blasfemo ideado para llevar a cabo el ideal del poderío económico de Roma sobre todo el mundo (cf. 18,11-19). El último ciclo (19,11-22,4) —solamente aquí se habla del futuro escatológico— enlaza lo dicho con visiones de la entronización del Logos (19,11-16) y de la caída militar de Roma (19,17-21). La visión final de la Jerusalén celestial, una metrópoli de enormes dimensiones (21,9-22,5), es la contrapartida de la visión de Babilonia. El autor ha orientado en este último capítulo el tema apocalíptico en un sentido de teología pastoral, sobre todo en la visión del encadenamiento de Satanás y el reino milenario (20,1-6). Con ello pre-

tende el escritor señalar que los mártires y los cristianos que permanecen fieles tendrán una recompensa inmediata, desligada expresamente de las terribles consecuencias del juicio universal (20,11-15).

La misma disposición del libro deja ver claramente que no se trata de un apocalipsis en el sentido habitual de esta palabra. Juan hece algo más que desvelar el futuro; intenta iluminar el significado de los acontecimientos presentes desde una perspectiva de la historia universal imbuida por la fe en la soberanía de Dios. El libro no desvela ningún secreto (se prohíbe expresamente que se selle el libro como si fuera un escrito esotérico apocalíptico, 22,10). Lo que se dice sobre los acontecimientos celestes no va dirigido a los sabios, los cuales ya tienen gracias a sus conocimientos la comprensión de la realidad celestial, sino a toda la comunidad cristiana. La clave para participar en los acontecimientos celestiales no se materializa en una invitación al conocimiento divino, sino en los *himnos y cánticos* de la comunidad, que el autor intercala en lugares estratégicos. La primera vez que se reconoce al Cordero como soberano del mundo se le presenta expresamente como ofreciendo las «oraciones de los santos», es decir, la Iglesia cristiana (5,8). De hecho las afirmaciones decisivas sobre la soberanía y la victoria de Dios o de Cristo se presentan casi siempre bajo la forma de himnos y doxologías de los mártires y los cristianos fieles (cf. 15,2-4, especialmente la invitación a alabar a Dios dirigida a «todos sus siervos que le temen, pequeños y grandes» en 19,5). Es indiferente que tales himnos sean citas reales de cantos de la comunidad, lo cual tampoco está excluido, o composiciones del autor mismo. Lo decisivo es la función de los himnos dentro de la redacción total del escrito. De esta manera la victoria de Cristo queda unida indisolublemente con la confesión de la fe y la alabanza de la comunidad.

Aunque el Apocalipsis de Juan toma postura directamente respecto a los problemas de su época y sólo se puede entender desde esta perspectiva, el rechazo o la aceptación por parte de la Iglesia cristiana se ha basado casi exclusivamente en ver en él sólo un libro apocalíptico orientado hacia el futuro y hacia las realidades del más allá. En el s. II, Papías, Justino, Ireneo y Melitón de Sardes hablaron en sentido positivo sobre el Apocalipsis de Juan. Pero en los siglos III y IV se inició en el Oriente grecoparlante una crítica contra este escrito (Dionisio de Alejandría, Eusebio) que dio lugar a su eliminación de muchos índices del canon y de muchos manuscritos griegos. En Occidente la crítica no comenzó hasta la época de la Reforma (Lutero negó su apostolicidad), continuando durante el racionalismo hasta llegar a nuestros días. Por

otra parte, algunas sectas cristianas se apoyaron en este libro ya en la antigüedad para proclamar un imperio milenario de Cristo. El Apocalipsis de Juan ha suministrado hasta el presente temas e inspiración a esta esperanza y en general a un cristianismo que creía en el próximo fin del mundo y en la inminencia de la parusía de Cristo. Pero solamente una interpretación crítica de este libro, que preste la debida importancia a la relación existente entre tradición y redacción y que tome en serio la función de los distintos pasajes aislados respecto al conjunto de libro y a la situación histórica, estará en condiciones de volver a revalorizar como se debe las afirmaciones de este escrito cristiano primitivo. Este antiguo libro apocalíptico constituye un testimonio importante para la cuestión de la relación del cristianismo con el Estado y la sociedad.

d) *El ordenamiento apocalíptico de la vida cristiana: el «Pastor» de Hermas*

Para 12.1 d: Textos

M. Whittaker, *Der Hirt des Hermas* (GCS, Die Apostolischen Vater 1), Berlin: Akademie-Verlag, 1956;

Lake, *ApostFath*, 2, 1-305

Para 12.1 d: Comentarios

G. F. Snyder, *Hermas* (Grant, *ApostFath* 6);

M. Dibelius, *Der Hirt des Hermas* (HNT.E 4), Tubingen: Mohr/Siebeck, 1923.

Para 12.1 d: Estudios

L. Pernveden, *The Concept of the Church in the Shepherd of Hermas* (STL 27), Lund: Gleerup, 1966,

J. Reiling, *Hermas and Christian Prophecy A Study of the Eleventh Mandate* (NovTSup 37), Leiden: Brill, 1973;

E. Peterson, *Beitrage zur Interpretation der Visionen im Pastor Hermae; Kritische Analyse der Funften Vision des Hermas, Die Begegnung mit dem Ungeheuer, Die Taufe im Acherusischen See*, en Id., *Fruhkirche, Judentum und Gnosis Studien und Untersuchungen*, Roma/Freiburg/Wien: Herder, 1959, 254-332.

El tema central del Apocalipsis de Juan consiste en una llamada a la penitencia que se basa en la pronta venida de Jesús. Faltaba, sin embargo, la elaboración de un plan de vida moral concebido bajo el signo de esta esperanza escatológica: la interpretación profética del presente desplazó a un segundo término una exposición moral de la vida cristiana. Pero cuando se insiste en una llamada a la penitencia por razones apocalípticas sin que tenga importancia la urgencia de la interpretación profética del presente, se produce la posibilidad de ocuparse con amplitud de problemas morales y de un régimen de vida cristiano. Dentro de la tradición de las palabras de Jesús se podía observar ya en este aspecto una afluencia de doctrinas morales judías (cf. § 10,1 c). Esta tendencia había de cobrar nuevos bríos al renovarse la lla-

mada apocalíptica a la penitencia. El escrito transmitido con el título del *Pastor* de Hermas demuestra este hecho con toda claridad.

A diferencia del Apocalipsis de Juan, el *Pastor* de Hermas no aporta prácticamente ningún punto de referencia sobre la época y la situación en las que se compuso. Es verdad que el atuor cita ciertamente a Roma como su residencia (Vis. 1,1,1) y nombra también lugares de los alrededores de la urbe (Vis. 1,1,3; 2,1,1; 4,1,3); sin embargo, una visión más tardía se localiza en Arcadia (Sim 9,1,4). Faltan datos sobre circunstancias típicamente romanas. Pero como el Canon Muratoriano acepta el origen romano de este escrito, y Vis. 2,4,3 alude a un tal Clemente (cf. la 1.ª carta de Clemente, § 12,2 e), no se puede objetar gran cosa contra la localización tradicional. La tradición de los manuscritos también aboga por esta hipótesis. El texto sólo se ha conservado íntegro en dos traducciones latinas. El original griego no se conoció hasta 1885, a través de un manuscrito del Monte Atos, del s. XV, en el que falta la conclusión de Sim 9 y Sim 10. El famoso codex Sinaiticus (cf § 7,2 c) descubierto por Tischendorf, donde al final del Nuevo Testamento viene el *Pastor* de Hermas, representa un segundo testimonio del texto griego, aunque este manuscrito sólo llega hasta Vis 4,3,6. El *Pastor* de Hermas se cuenta ahí entre los libros canónicos. También fue conocido muy pronto en Egipto, según demuestra un fragmento de un papiro de finales del s. II (Pap. Michigan), varias citas de Clemente de Alejandría así como un amplio papiro del s. III (Pap. Michigan 129, que contiene Sim 2,9-9,5,1).

Estos testimonios demuestran que el escrito debió componerse a más tardar a mediados del s. II. Sin embargo, es difícil precisar la fecha con más exactitud, pues en esta obra no se transcriben ni se citan nunca otros escritos cristianos primitivos. Esto no significa que el autor no los haya conocido, ya que tampoco cita en ninguna parte al Antiguo Testamento, a pesar de que sin duda lo conocía (sólo existe una cita explícita del escrito pseudoepigráfico perdido *Eldad* y *Modad* en Vis 2,3,4). Los paralelismos con las parábolas de los evangelios sinópticos (sobre todo con la del siervo fiel, en Sim 5,2 y 5,4-7) se explican satisfactoriamente como un reflejo de las correspondientes parábolas de Jesús conocidas a través de la tradición oral. El *Pastor* de Hermas menciona como cargos eclesiásticos a los apóstoles, obispos, doctores y diáconos (Vis 3,5,1) y también a los profetas (p. ej., Mand 11); en Sim 9,16,5 se habla del viaje al Hades de los apóstoles y de los doctores para predicar y bautizar a los que ya habían muerto. Todo esto no es lo suficientemente apodíctico como para fijar una fecha, pero

aboga por una datación más temprana que tardía dentro del período que abarca entre el 60 y el 160 d. C. Si el Clemente que se menciona en Vis 2,4,3 fuera el escribano de la iglesia de Roma a quien debemos la *1.ª Carta de Clemente* se podría hablar de su composición en torno al año 100 d. C.

La fijación de una fecha para el *Pastor* resulta más difícil por el hecho de que este escrito presupone la utilización de un gran número de fuentes y tradiciones para su confección. La primera parte del del libro, las *cinco visiones,* aunque compuesta indudablemente por un autor cristiano, no menciona jamás el nombre de Jesucristo. La figura de la «Iglesia», que en las tres primeras visiones aparece primero como una mujer anciana y luego progresivamente cada vez más joven, procede de la imagen judía de la Sabiduría. Según Vis 2,4,1, es la primera criatura de Dios y a través de ella ha sido creado el mundo. La visión de la construcción de la torre (Vis 3) trataba originariamente de la creación del mundo, pues los ángeles que la construyen son los primeros santos espíritus creados por Dios, «a los cuales entregó toda su creación para multiplicarla, construirla y administrarla» (Vis 3,4,1); la explicación de la torre en relación con la Iglesia es secundaria. La visión de la bestia (Vis 4) carece asimismo originariamente de cualquier tipo de elemento cristiano. La bestia misma simboliza la tribulación venidera; sus cuatro colores representan el eón actual y su caída, la salvación de los elegidos y el eón futuro. Finalmente el Pastor», que se aparece a Hermas para revelarle los mandamientos (Vis 5), no es enviado por Cristo sino por el «ángel más digno de veneración», y sólo un lector muy avisado podría reconocer que este ángel es idéntico al «Hijo de Dios». La interpretación cristiana que aplicó el autor a este núcleo básico judío va estrechamente unida al encargo de predicar una última oportunidad para la penitencia, antes de que esté terminada la torre (la Iglesia); nótese el encargo de proclamar la penitencia Vis 2.2, la interpretación de las piedras en la construcción de la Iglesia como las diferentes categorías de cristianos (Vis 3,5-7), la exposición de las virtudes cristianas (Vis 3,8) y la explicación de las tres figuras de la Iglesia (Vis 3,10-13).

La segunda parte del escrito, los *Mandatos,* está tomada también de la temática judía tradicional. En los *Mandatos* 2-10 y 12 se tratan una serie de virtudes y de vicios, la mayor parte de las veces contraponiéndolos mutuamente (lealtad-calumnia; verdad-mentira; etc.). Los materiales están tomados de la «Doctrina de los dos caminos» y muestran estrechos paralelos con *Didaché* 1-6 y la carta de Santiago (cf. § 10,1 c). Pero Hermas no habla de los «Dos caminos», sino de los «Dos espíritus» que buscan cobijo en

el corazón humano, el santo y el maligno. La doctrina moral viene precedida por el mandamiento principal de creer en un solo Dios que todo lo ha creado y lo mantiene (Mand 1). De la fe procede el temor de Dios y de éste la moderación que conduce a la virtud de la justicia (Mand 1,2). Estas concepciones tienen relación con la doctrina moral judía helenística, y apenas encontramos motivos específicamente cristianos. En Mand 4,2-3, y respondiendo al interés capital del autor, se intercala una digresión sobre la penitencia que se ofrece a los ya bautizados como una oportunidad única e irrepetible. La doctrina sobre la diferencia entre los verdaderos y falsos profetas (Mand 11) constituye asimismo una adición cristiana.

La tercera parte del *Pastor* de Hermas, las *Similitudes,* se basa en una colección de parábolas (*similitudes*), ciertamente de procedencia judía. La parábola del hombre que vive en una ciudad extranjera (Sim 1) trata el tema del hombre que vive en este mundo como extranjero tal como, por ejemplo, se encuentra a menudo en Filón de Alejandría. La parábola del olmo y de la cepa a la que apoya ilustra la relación entre el pobre y el rico dentro de la Iglesia (Sim 2); esta parábola podría ser de origen pagano, pero de todos modos pone de relieve un interés especial por parte del autor. Los árboles secos (Sim 3) y otros también secos pero que luego brotan representan la suerte de los justos y de los injustos de este eón, y cómo los primeros, que pertenecen al eón venidero, portarán frutos en su día. Unicamente en el relato de la parábola del siervo fiel (Sim 5,2) añade el autor una extensa interpretación cristológica (Sim 5,4-7; los capítulos sobre el ayuno, Sim 5,1 y 3, parecen ser interpolaciones posteriores y no pertenecen a este contexto): el Hijo de Dios que con los ángeles ayuda al Señor a plantar las cepas y (otorga también al pueblo la ley) es el Epíritu santo; el siervo fiel que trabaja la viña es «una carne» en la que habita el Espíritu santo y que de esta manera se convierte en Hijo de Dios y en coheredero. La cristología de este único pasaje en el que se alude al Jesús terreno es, pues, adopcionista. Una vez más el autor incorpora el tema del arrepentimiento: el Señor de la viña aplaza su vuelta para dar posibilidad a la penitencia. El mismo tema aparece tras la visión del Pastor malo, a través del discurso del ángel castigador (Sim 6,3-4) y por medio de una exhortación a la penitencia dirigida a la casa de Hermas (Sim 7).

La parábola del sauce (Sim 8) muestra claramente su origen judío; el ángel que corta las ramas y las reparte al pueblo es Miguel, que otorga la ley al pueblo poniéndola en su corazón; el árbol mismo es la ley que se proclama a todos los pueblos de la tierra (Sim 8,3,2-3). Así pues, se trata de una parábola escatológica

que habla de la validez general de la ley para Israel y para todos los pueblos en el venidero reino de Dios. La explicación secundaria de los cristianos aplica la parábola a la posibilidad de la penitencia y de la conversión (Sim 8,4-11). La última parábola (Sim 9; ya que Sim 10 no es más que la exhortación final del *Pastor*) ha sido trasformada por el autor en una extensa alegoría que ocupa casi la cuarta parte de todo el libro. Probablemente la visión de las doce montañas (Sim 9,1) es también patrimonio tradicional con el que originariamente se aludía a las doce tribus de Israel (Sim 9,17.1), y que el autor aplica en una rebuscada interpretación a las «doce tribus que viven en todo el mundo y a las cuales ha sido proclamado el Hijo de Dios a través de los apóstoles» (Sim 9,17-31).

Pero entre esta parábola y su interpretación ha intercalado el autor una visión de la construcción de la torre, la Iglesia (Sim 9,3-4), que recuerda a la edificación de la torre de Vis 3, aunque se desvía de ella en varios detalles. Esta parábola constituye la parte central del libro Las interpretaciones alegóricas se entrecruzan con profusión, contradiciéndose repetidas veces entre sí. El Hijo de Dios tan pronto es designado como la roca sobre la que está construida la Iglesia o como la puerta por la que entran los fieles al reino de Dios, o, finalmente, como el dueño de la construcción (Sim 9,12). En cualquier caso, la figura del «Hijo de Dios» aparece con unas dimensiones hasta tal punto cósmicas que no se puede hablar de una función directa de Cristo en el proceso de salvación, e incluso se evita expresamente una relación entre el Hijo de Dios y el profeta encargado de la predicación de la penitencia. Aparecen por el contrario figuras de mediadores. El ángel supremo envía al Pastor que instruye al profeta respecto a su predicación penitencial. En la práctica de la virtud ayudan doce vírgenes celestiales con las que Hermas pasa una noche «como un hermano, y no como un marido» (Sim 9,11). La existencia cristiana queda íntegramente moralizada a través de la urgencia del mensaje penitencial debido a la lejanía en la que está situado el poder de Cristo que rebasa el tiempo y el mundo. El autor pone de relieve, con acento marcadamente paulino, la unidad de la Iglesia —es «un espíritu, un cuerpo» (Sim 9,13,5)—, pero la unidad se basa en que todos los cristianos están obligados a la práctica de las mismas virtudes. El plan de vida de la comunidad se orienta hacia un ideal apocalíptico, la construcción de la torre de la Iglesia, cuyas dimensiones supracósmicas transcienden toda la experiencia terrena. De este modo la idea de una responsabilidad de la comunidad frente a la historia queda excluida. La aplicación consecuente de la mentalidad apocalíptica —a diferencia del Apocalipsis de Juan— da lugar a la negación de la responsabilidad

histórica de la comunidad cristiana, favoreciendo una moral de santificación personal.

2. LA ECLESIALIZACIÓN DE LA TEOLOGÍA PAULINA

Para 12.2:

H. von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*, Stanford, CA: Stanford University, 1969;

E. Kasemann, *Paul and Early Catholicism*, en Id., *New Testament Questions*, 236-51;

A. Lindemann, *Paulus im altesten Christentum Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Thologie in der fruhchristlichen Literatur* (BTHh 58), Tubingen· Mohr/Siebeck, 1979;

E. Dassmann, *Der Stachel im Fleisch Paulus in der fruhchristlichen Literatur bis Irenaus*, Munster: Aschendorff, 1979;

U. Luz, *Erwagungen zur Entstehung des 'Fruhkatholizismus'* ZNW 65 (1974) 88-111;

H. M. Schenke, *Das Weiterwirken des Paulus und die Pflege seines Erbes durch die Paulus-Schule* NTS 21 (1975) 505-18. Buena exposición con relevante bibliografía.

H. Conzelmann, *Die Schule des Paulus*, en *Theologia Crucis-Signum Crucis Festschrift Erich Dinkler*, Tubingen: Mohr/Siebeck, 1979 85-86.

a) *La lucha contra el sincretismo. La epístola a los Colosenses*

Para 10.2 a: Comentarios

E. Lohse, *Colossians and Philemon A Commentary on the Epistles to the Colossians and to Philemon* (Hermeneia), Philadelphia: Fortress, 1971,

C.F.D. Moule, *The Epistles to the Colossians and Philemon* (CGTC), Cambridge· Cambridge University, 1957.

E. Schweizer, *La carta a los colosenses*, Salamanca, Sígueme 1987

Para 12.2 a: Estudios

W. A. Meeks y Fred O. Francis (eds.), *Conflic at Colossae A Problem in the Interpretation of Early Christianity, Illustrated by Selected Modern Studies* (SBLSBS 4) Missoula: Scholars Press, 1973;

H. M. Schenke, *Der Widerstreit gnostischer und kirchlicher Theologie im Spiegel der Kolosserbriefes*. ZThK 61 (1964) 391-403;

J. E. Crouch, *The Origin and Intention of the Colossian Haustafel* (FRLANT 109), Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972;

J. M. Robinson, *A Formal Analysis of Colossians 1 15-20* JBL 76 (1957).

En los círculos apocalípticos radicales, como se demuestra en el *Pastor* de Hermas, los problemas teológicos fundamentales se manifiestan de la forma más clara en la cristología. La sublimación de la divinidad del Hijo de Dios hasta convertirlo en la figura de dimensiones cósmicas del soberano escatológico del mundo surge de la mitología apocalíptica. En el Apocalipsis de Juan esta tendencia, también presente en la obra, se contrarresta relacionándola con la pasión, muerte y resurrección de Jesús. Si se prescindiera de este recurso a la vida de Jesús, la especulación cosmológica no encontraría ninguna frontera en lo que respecta a la

cristología. En esto coinciden el género apocalíptico y el gnosticismo. En las comunidades paulinas se observa también muy pronto la fe en el Cristo cósmico. En este sentido resultaba perfectamente posible apoyarse en la autoridad de Pablo, el cual había presentado a Cristo como soberano escatológico del mundo (cf. 1 Cor 15,25), y también como una figura divina originariamente igual a Dios (Flp 2,5s), de acuerdo con las tradiciones apocalípticas o gnósticas. En la controversia con estas ideologías se trataba pues de la interpretación legítima de Pablo. Uno de los problemas más importantes se centraba en la pregunta si el criterio de la muerte en cruz de Jesús, absolutamente importante para Pablo mismo, había de desempeñar una papel importante en el ulterior desarrollo de las concepciones cristológicas

Estas consideraciones, así como gran parte de lo que se hablará en este capítulo, forman el núcleo de un complejo problema de la historia del cristianismo primitivo designado a menudo como el «deuteropaulinismo». Recientemente algunos estudiosos lo han denominado el problema de la «escuela paulina». El tema de la redacción y publicación de las cartas paulinas se halla muy relacionado con esta cuestión. En primer lugar, cuando en la generación posterior al Apóstol alguien apelaba a «Pablo» no tenía por qué referirse necesariamente a las cartas paulinas. Por el contrario, después de su muerte se conocía sobre todo a Pablo como misionero y mártir. A lo largo de las páginas siguientes resultará claro que la leyenda del gran apóstol, formada probablemente ya en vida de Pablo, precedió ciertamente al conocimiento de las cartas que escribió. En segundo lugar. las epístolas paulinas debieron ser recibidas y leídas en gran medida al principio en el espíritu con el que fueron redactadas: es decir, como escritos ocasionales. Fueron leídas por aquellos que habían sido sus destinatarios y luego archivadas cuidadosamente, quizás durante décadas.

Los estudiosos han propuesto diversas hipótesis sobre la publicación eventual de las cartas paulinas, pero ninguna de ellas ha ofrecido una explicación convincente del inicio del proceso, es decir, el recurso a una o varias cartas paulinas a la hora de redactar cada una de las epístolas deuteropaulinas, y de editar la correspondencia dirigida a una iglesia particular agrupándola en una sola carta (cf. § 7,3 d : 2.ª Corintios y Filipenses). Tales composiciones revelan el deseo de producir guías instructivas y legibles para apoyo de los continuados esfuerzos de los sucesores de Pablo en la estabilización de la vida de sus comunidades y en la hora de defender el legado paulino contra el ataque de los adversarios. No es posible determinar con precisión cuándo se formaron y pu-

blicaron las amplias colecciones de epístolas paulinas (y deuteropaulinas). Ahora bien, el proceso evolutivo que delineamos a lo largo de este capítulo pertenece al período de edición y a los diversos estadios de su agrupamiento. El hecho de que la «escuela paulina» se embarcara en tal empresa supuso algo totalmente extraordinario por el impacto continuo de la figura de Pablo como gran apóstol y mártir. Esta imagen se refleja de alguna manera en cada una de las epístolas deuteropaulinas. Pero lo específicamente singular de este desarrollo del legado paulino radica en el esfuerzo consciente por preservar y propagar el pensamiento del maestro por medio de su correspondencia, un proceso que se hace visible en la evolución de las cartas deuteropaulinas.

Las epístolas a los Colosenses y a los Efesios pertenecen ya a la historia de las comunidades paulinas. Sin embargo, muchos piensan que estos dos escritos son cartas auténticas de Pablo. Otros creen que la carta a los Efesios no es auténtica, pero atribuyen a Pablo la dirigida a los Colosenses. Esto tiene su razón de ser, pues apenas se puede negar que la primera depende de la segunda desde el punto de vista literario. Las numerosas coincidencias, a veces incluso literales, entre ambas cartas se pueden explicar así mejor que con la hipótesis de la utilización de una fuente común (la dependencia de la carta a los Colosenses de la de los Efesios está excluida porque la última comenta, aumenta y corrige en gran parte la temática correspondiente). Respecto a la cuestión de la *autenticidad de la carta a los Colosenses,* las peculiaridades del lenguaje, aunque en último término no sean decisivas, son sin duda importantes. El número de palabras que no se encuentran en ningún otro lugar de Pablo es muy elevado (48, de las cuales 33 son *hapaxlegómena,* es decir, vocablos que únicamente aparecen en este escrito dentro de NT); el estilo está sobrecargado, con predilección por las frases subordinadas a base de genitivos («el reino del Hijo de su amor» 1,13; «la palabra de la verdad del evangelio que está en vosotros» 1,5; «en la amputación del cuerpo de la carne» 2,11), por la yuxtaposición de expresiones paralelas («que trae fruto y crece» 1, 6; «orar y pedir» 1,9; «en toda paciencia y longanimidad» 1,11; etc.), o por la construcción de largos períodos difícilmente inteligibles (el pasaje de 1,9-20 forma una única frase).

Estos rasgos estilísticos se encuentran muy raramente en Pablo. Mas para la cuestión de la autenticidad resulta más importante la intención teológica de las afirmaciones del escrito en aquellos pasajes en los que la ideología se aproxima a las cartas auténticamente paulinas. En Col 1,13 se afirma que Dios «os trasladó al reino de su Hijo»; para el Pablo genuino, sin embargo, que

siempre habla del «Reino de Dios» (no del «Reino del Hijo»), tanto el reino como la participación en él se dan en el futuro (cf. por ejemplo 1 Cor 15,50). Según Col 1,18; 2,19, Cristo es la cabeza de la Iglesia, la cual es su cuerpo; en Pablo, por el contrario, no aparece la idea de Cristo como cabeza; Cristo se identifica con la Iglesia a la manera de un cuerpo (1 Cor 12,12, cf. 10,16; Rom 12,4-5). En la interpretación del bautismo, Col 2,12 y 3,1 sostiene que los cristianos han muerto y resucitado con Cristo; Pablo, sin embargo, rechaza con toda energía esta interpretación del bautismo y evita conscientemente hablar de una resurrección con Cristo como acontecimiento del pasado (cf. Rom 6,1 ss; 1 Tes 4,14 ss). Estas son sólo algunas de las diferencias más notables. En otros muchos pasajes de la carta a los Colosenses se pueden hacer observaciones análogas al realizar una exégesis detallada. En consonancia con estas observaciones lo mejor es suponer que la carta fue escrita por un discípulo de Pablo para rechazar algún peligro que se cernía sobre la comunidad de Colosas fundada por el maestro.

Las referencias de la carta a los Colosenses sobre las doctrinas de los *adversarios* nos permiten hacernos una idea bastante exacta sobre los mismos. Estos se presentaban con la pretensión de predicar una «filosofía» (Col 2,8) apoyada en la tradición. Evidentemente sólo se podría tratar de tradiciones judías, pues los adversarios recomendaban la observancia de los preceptos judíos respecto a la comida y fiestas (de novilunio, sábado; 2,16), y también la circuncisión (lo que explicaría la formulación polémica de 2,11; en cuanto a los preceptos sobre la pureza legal, cf. 2,21). Este conjunto nos recuerda a los adversarios de las cartas a los Gálatas y a los Filipenses (cf. § 9,3 b y e). Sin embargo, en el caso de Colosenses se pueden percibir todavía más claramente las dimensiones cósmicas de esta observancia de la ley. El autor parece haber tomado de los adversarios la idea de Cristo como cabeza aunque éstos hablaban de Cristo como cabeza de las jerarquías cósmicas (dominaciones y potestades, 2,10; cf. 1,16). Para estar unido a Cristo se requería, pues, la mediación de las potestades angélicas de modo que el creyente pudiera conformarse a la realidad cósmica del cuerpo de Cristo («humildad» y devociones a ángeles, 2,18). Curiosamente se emplea aquí una expresión utilizada para designar la iniciación en los misterios: «Lo que ha visto en la iniciación» (2,18). Esto hace suponer que los adversarios practicaban ritos del estilo de los misterios que llegaban a su punto culminante en la «visión» de las potestades cósmicas. Es dudoso, sin embargo, que este detalle justifique su caracterización como gnósticos judeocristianos. Ciertamente, la gnosis hablaba de po-

testades y de ángeles cósmicos, pero en el caso de los adversarios de Colosenses se trata más bien de una relación positiva del hombre con Cristo, como la cabeza, a través de las potestades; nada se habla de una victoria sobre tales potestades. Pero que existen poderes cósmicos y que el hombre, sobre todo el religioso, debe contar con ellos era una creencia generalizada de aquel tiempo. Por consiguiente, los adversarios serían representantes de un sincretismo judeocristiano que pretendían poseer una nueva interpretación de los ritos judíos y de los preceptos sobre la pureza legal, adaptando así el culto a Cristo a la cosmovisión del Helenismo.

En la *refutación de sus adversarios,* la carta a los Colosenses se aproxima en muchos aspectos al gnosticismo. El autor recoge ciertamente el himno que habla de la creación de las potestades a través de Cristo (1,15-20). También hace suya la frase de que Cristo es la cabeza de las potestades y las dominaciones (2,10), pero argumenta que la muerte en cruz de Cristo consiguió privar de sus armas a las potestades y exhibirlas en espectáculo público (2,15). Para el autor las potestades forman parte sólo de la esfera inferior de las regiones cósmicas y los cristianos deben buscar «las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios» (3,1). Para los creyentes la redención es algo que ya está concluido. Por ello el redactor de la carta a los Colosenses puede decir —al igual que un teólogo gnóstico— que los cristianos han entrado ya en el reino de Dios (1,13). Al mismo tiempo consigue así impugnar la vigencia de la ley, «ese acta que nos era contraria con sus exigencias legales» (2,14), puesto que Cristo había terminado con ella en la cruz. Para el que ha sido salvado a través de Cristo la ley no es más que un conjunto de doctrinas y preceptos humanos que sólo tienen que ver con el hombre carnal (2,22-23). Gracias a la muerte en cruz de Cristo, la Iglesia ya es santa y sin mácula (1,22) y no necesita purificarse por medio de un ritual. Pues es esta comunidad la que constituye el «cuerpo» (1,18; «de la Iglesia» es una adición del autor al himno que ha transcrito), y se halla unida a la cabeza, que es Cristo, sin necesidad de fuerzas mediadoras (2,19).

Esta idea de la redención como ya realizada no resuelve por supuesto el problema del comportamiento de los cristianos en el mundo. Sin embargo, a través de la crítica de las potestades el autor ha eliminado los demonios del mundo en el que viven los cristianos. La conducta cristiana en el mundo no necesita contar con estos poderes, y puede prestarse a las exigencias de una *ética* secularizada. La huida del vicio y la práctica obligatoria de la virtud se denomina en términos teológicos como «revestirse del hombre

nuevo» (3,10), pero falta la referencia a la acción de los espíritus buenos y malos en el corazón del hombre (cf. § 12,1 d). Los catálogos de *deberes domésticos* (Col 3,18-4,1), tomados de la ética popular estoica, son y continúan siendo unas normas de conducta dentro de las relaciones sociales normales. Unicamente la añadidura de la apostilla «en el Señor» revela su uso cristiano. El gran énfasis que pone el autor sobre la reciprocidad de las mutuas obligaciones es probablemente nuevo (también los maridos tienen deberes respecto a sus mujeres y los señores obligaciones para con sus esclavos). No se pone en tela de juicio el orden social por razones teológicas, sino que incluso se defiende; pues de la fórmula paulina «... ni griego ni judío, ... ni esclavo ni libre» (Gál 3,28) el autor suprime la frase «ni hombre ni mujer» (Col 3,11). De ningún modo se habla, pues, de una emancipación de las mujeres aunque es posible que existieran estas tendencias entre los adversarios. En contraposición con la doctrina de los oponentes y con su ética ritualista y probablemente ascética (cf. 2,21-22), la carta a los Colosenses defiende un comportamiento moral orientado hacia el orden constituido en el mundo, aunque se trate de la ética de una comunidad cuya «verdadera vida está escondida con Cristo en Dios» (3,3). Pero las consecuencias de la existencia en el mundo incluidos sus componentes políticos y sociales no están tratados o elaborados teológicamente. A diferencia de Pablo, falta la perspectiva escatológica (cf. 1 Cor 7), y por tanto crítica, de la existencia en el mundo. Cuál habrá de ser la dirección futura de esta evolución, que elimina del pensamiento ético tanto el componente escatológico como el religioso general, se verá claramente en la carta a los Efesios que presenta una nueva versión de la teología paulina polemizando críticamente con la epístola a los Colosenses.

La fecha de composición de la carta a los Colosenses debe situarse bastante cerca de la época de la vida de Pablo. La carta prosigue la lucha paulina en favor de un cristianismo gentil no vinculado a la ley, y rechaza un sincretismo judeocristiano que defendía la vigencia de la ley ritual (reinterpretada). La afirmación de la resurrección con Cristo que se lleva a cabo en el bautismo no requiere una gran distancia temporal respecto a Pablo, pues de manera parecida podían haber hablado los pneumáticos de la 1.ª carta a los Corintios, y Rom 6,1 ss demuestra que Pablo conocía esta doctrina del bautismo, aunque la rechazaba claramente. En la carta a los Colosenses no se percibe en ninguna parte la conciencia de una lejanía respecto a la época paulina. Al contrario, se habla de los padecimientos del apóstol como de algo actual (Col 1,24 s), si bien no se puede atribuir a Pablo el pensamiento de que

suple con sus padecimientos lo que «falta en las tribulaciones de Cristo por el bien de la Iglesia». Es difícil precisar la aproximación a la realidad histórica de los nombres mencionados en la lista de saludos al final de la carta. De los diez nombres citados en este texto se encuentran siete en la carta a Filemón. Es posible que nuestro desconocido autor los tomara de esta carta que también iba dirigida a Colosas. Tíquico (Col 4,7) aparece solamente en la lista de la delegación con motivo de la colecta (Hech 20,4), que parece genuina y digna de todo crédito. Como la carta a los Colosenses no puede depender de este pasaje, los nombres de Col 4,7-17 se pueden explicar por el conocimiento personal de los colaboradores paulinos. En conjunto, el autor se inspira más bien en su familiaridad directa con la predicación y el trabajo misional paulino que en las cartas paulinas. De hecho, de todas las cartas del Apóstol, que han llegado hasta nosotros, el autor de Col parece haber conocido tan sólo la de Filemón.

b) *La lucha contra la gnosis. La Epístola a los Efesios*

Para 12.2 b: Comentarios

J. A Allan, *The Epistle to the Ephesians Introd and Commentary* (Torch Bible Commentaries), London, SCM, 1959.

Para 12.2 b· Estudios

E J. Goodspeed, *The Meanings of Ephesians*, Chicago, Univ. of Chicago, 1933;

C. L Mitton *The Epistle to the Ephesians*, London, Oliphantes, 1976;

K. M. Fischer, *Tendenz und Absicht des Epheserbriefes* (FRLANT 111), Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1973;

E. Kaesemann, *Ephesians and Acts*, en L. E. Keck y J. L. Martyn (eds.), *Studies in Luke and Acts Essays Presented in Honor of Paul Schubert*, Nashville, Abingdon, 1966, 288-297;

Id., *Das Interpretationsproblem des Epheserbriefes*, en Id., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Gottingen. Vandenhoeck und Ruprecht, 1964, 2, 253-261,

A. Lindemann, *Die Aufhebung der Zeit Geschichtsverstandnis und Eschatologie im Epheserbrief* (StNT 12), Gutersloh, Mohn, 1975;

Id., *Bemerkungen zu den Adressaten und zum Anlass des Epheserbriefes* ZNW 67 (1876) 235-251;

P. Pokorný, *Der Epheserbrief und die Gnosis*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1965;

Id., *Epheserbrief und gnostische Mysterien* ZNW 53 (1962) 160-194;

N. A. Dahl, *Cosmic Dimensions and Religious Knowledge (Eph 3 18)*, en E. E. Ellis and E. Grasser (eds.), *Jesus und Paulus*, Gottingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1975, 57-75.

La *carta a los Efesios* es un caso completamente diferente, pues no puede dejar de percibirse el tiempo transcurrido desde la vida de Pablo. El autor conoce ya las cartas coleccionadas de Pablo (incluida la dirigida a los Colosenses; sólo la 2.ª a los Tesalonicenses no se cita nunca) y las utiliza con profusión. También mira retrospectivamente a los tiempos pasados de los «santos apóstoles»

(Ef 3,5; cf. 4,11). La predicación a los gentiles, que había sido el ministerio de Pablo, es una parte del evento salvífico acontecido en el pasado, sobre el que se funda la Iglesia (3,1-13). Basta simplemente esta perspectiva para que no se pueda pensar en una paternidad paulina, que, por otro lado, se halla totalmente excluida debido a la dependencia de la carta a los Efesios de la carta a los Colosenses (incluida una cita literal sobre la misión de Tíquico, que sólo se explica por dependencia literaria: Ef 6,21 = Col 4,7). La epístola a los Efesios, por otro lado, elabora el lenguaje teológico de la época pospaulina, que aparece en sus comienzos en la carta a los Colosenses. El estilo literario de los Efesios es todavía más enrevesado y sobrecargado que el de la carta a los Colosenses. Con más frecuencia aún encontramos largas series de substantivos enlazados con preposiciones o con genitivos subordinados (por ejemplo, «a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad, para la alabanza del esplendor de su gracia», 1,5-6), acumulación de sinónimos (por ejemplo «según la fuerza del poder de su fortaleza», 1,19; «coherederos, miembros y copartícipes» 3,6) y períodos interminables apenas traducibles (cada uno de los pasajes siguientes está formado por una sola frase: 1,3-10; 1,15-21; 3,1-7; 3,8-12; 3,14-19; 4,11-16; sólo el primero de estos ejemplos contiene 130 palabras). Pero no sólo el estilo, sino la misma terminología teológica, a pesar de los muchos préstamos de las cartas paulinas, tiene fundamentalmente otro carácter. Por una parte se aprecian coincidencias con el lenguaje de los escritos de Qumrán (cf. § 5,3 c), y por otra presenta numerosos paralelismos con la literatura cristiana en torno al año 100 d. C. (1.ª Epístola de Clemente y cartas de Ignacio; cf. § 12,2 d y e). Todo ello nos puede servir de ayuda para encontrar una fecha aproximada de la carta a los Efesios: no mucho antes del año 100 d. C. Pero dado que Ignacio de Antioquía utilizó, sin ninguna duda, la carta a los Efesios, ésta no se puede fechar mucho después de comienzos del s. II.

A diferencia de la carta a los Colosenses, tan ligada a la de los Efesios, ésta no es una carta verdadera dirigida a una comunidad determinada. Nunca alude a ninguna situación específica ni toma postura respecto a un problema especial de alguna comunidad o grupo de ellas. En la carta falta totalmente una indicación precisa de los destinatarios. La palabra «en Efeso» de Ef 1,1, está ausente de los textos más antiguos y acreditados. Según Marción, la carta estaba dirigida a los de Laodicea, pero no hay pruebas de que originariamente, en Ef 1,1, se leyera «en Laodicea». El texto original decía más bien: «A los santos que también son fieles en Cristo Jesús». ¿Qué clase de escrito es éste? Se ha propuesto toda una se-

rie de soluciones. ¿Quizá una carta compuesta para enviarla a muchas comunidades? En ese caso, sin embargo, se hubiera conservado en los manuscritos alguna huella de las direcciones que tuvo en su momento. ¿O una carta de acompañamiento a la primera colección de las cartas paulinas? Pero, por una parte, la carta a los Efesios da por supuesta una colección de este tipo, lo mismo que la 1.ª de Clemente que procede de la misma época; y por otra, este tipo de escritos de acompañamiento suelen tener menos pretensiones (cf. la carta escrita por Policarpo para la colección de cartas de Ignacio, Pol., Filp 13-14; cf. § 12,2 h). ¿Se trata quizá de una homilía sobre el bautismo, pronunciada a continuación de una liturgia bautismal? Esta hipótesis podría aproximarse más al planteamiento real, pero en verdad no sabemos demasiado sobre la liturgia del bautismo de aquella época, y es de suponer que en el cristianismo primitivo no se predicaría con un estilo tan ampuloso.

Para poder explicar la *intención* de la carta a los Efesios debemos dar respuesta a la pregunta qué es lo que pretendía conseguir el autor desde el punto de vista teológico. Desde luego no intentaba tomar postura respecto a los problemas de una determinada comunidad; tampoco le interesaba tratar una situación eclesial específica, como la del bautismo. Lo que el autor tenía *in mente* era una toma de postura respecto a la situación eclesiástica global de la época pospaulina, con la vista puesta en las comunidades nacidas por la misión del Apóstol y que conocían y utilizaban las cartas de Pablo. La temática religiosa se identificaba en este aspecto con la pretensión de universalidad de la Iglesia gentil surgida de la misión de Pablo. Pero estas comunidades, después de más de una generación tras la muerte de Pablo, habían hecho algo más que recabar para sí la autoridad del gran apóstol de los gentiles... habían aprendido también a leer sus cartas. Para el autor de Efesios la cuestión radicaba en qué se podía decir en su momento a propósito de las relaciones entre judíos y gentiles teniendo en cuenta las frases de Pablo. Este mismo problema lo había resuelto el autor de la carta a los Colosenses a la manera paulina, animando a oponerse a la interpretación cosmológica de la ley ritual judía.

La carta a los Efesios vio que no era posible hacerlo de este modo. No porque fuera imposible luchar contra la propaganda judeocristiana sobre esta base, ni tampoco porque después de la destrucción de la comunidad de Qumrán en el Mar Muerto, hubiesen pasado a las iglesias cristianas demasiados esenios que habían escapado al aniquilamiento —es posible que efectivamente ocurriera así—, sino por una razón mucho más profunda: las comunidades cristianas que habían surgido en torno a la misión

paulina se habían visto muy influenciadas mientras tanto por la interpretación cosmológica del Antiguo Testamento, por la apocalipsis judía en cuanto mensaje de distanciamiento del mundo y por la gnosis sincretista estrechamente ligada a ambos movimientos teológicos. La carta a los Efesios presupone que diversas cuestiones que hubieran suscitado en Pablo numerosas objeciones se habían convertido ya en normales. Entre estas se hallaban la concepción de la muerte y la resurrección de Cristo, así como del evangelio en cuanto mensaje de estos acontecimientos, como un «misterio» (Ef 3,3 s); la interpretación del bautismo como realización de la resurrección con Cristo, de forma que los cristianos podían considerarse a sí mismos como ya resucitados y trasladados a la esfera celestial (2,5 s); la idea de Cristo como *ánthropos* celestial, al cual está subordinada la Iglesia como *sýzygos* («cónyuge») celestial (2,14 ss; 5,25-32); y finalmente la conversión de la espera escatológica de la parusía en una esperanza de salvación personal tras la muerte (6,10 ss). La carta a los Colosenses había sido una precursora de este mismo camino (cf. *supra*). La idea de Cristo como cabeza del cuerpo de la Iglesia (Ef 5,29) había sido propuesta ya por la carta a los Colosenses como correctivo a la opinión de los adversarios de que Cristo era la cabeza de una jerarquía cósmica.

El autor de Efesios, en su calidad de teólogo paulino, se convierte en defensor de una nueva visión universalista del cristianismo. «Universalismo» significa aquí la inclusión tanto de la perspectiva del pensamiento cosmológico como la cuestión de la relación entre judíos y gentiles. Ambas dimensiones van juntas formando una unidad, y la cuestión misma de la ley queda situada en este horizonte. Para Pablo la ley había llegado a su punto final porque a través de la salvación escatológica de Dios su tiempo había ya pasado; por este mismo motivo a los paganos les quedaba abierto entonces el acceso a las promesas sin necesidad de la ley. El autor de la carta a los Efesios vuelve sobre este pensamiento, pero lo modifica de forma que la ley queda abolida no sólo como muro de separación entre judíos y gentiles, sino también como barrera cósmica divisoria entre la esfera celestial y el mundo humano. En efecto, al destruir Cristo con su cuerpo en la cruz esta separación, ha creado, tomándolo de los judíos y de los paganos, un nuevo tipo de hombre que tiene acceso a Dios (Ef 2,11-22). Para Pablo, la participación de los judíos en las promesas era parte de su esperanza escatológica (Rom 11). En cambio, para la carta a los Efesios, cuyo autor era un judío convertido al cristianismo (cf. el «vosotros» de 2,11 y 17 cuando se dirige a los gentiles), la afirmación se formula a la inversa: los paganos participan

en el acontecimiento salvífico que se alza sobre el fundamento de los profetas y los apóstoles (2,19-20). Pero todo esto ya no es objeto de una espera escatológica, sino una realidad presente entendida ciertamente en sentido gnóstico.

La carta a los Efesios no ofrece una definición de la Iglesia única formada por judíos y gentiles con categorías sociológicas o eclesiológicas. Con Pablo era diferente, pues él mismo había intentado demostrar la unidad de la Iglesia a través de la colecta pecuniaria de los cristianos de la gentilidad en favor de Jerusalén (cf. § 9,3 f). En la carta a los Efesios esta unidad es un proceso divino que trasciende el tiempo y el espacio. Intervienen en ella apóstoles, profetas, predicadores, pastores y doctores para que los creyentes vayan creciendo en esta unidad previamente dispuesta a través del «conocimiento y de la fe» (4,11-13). La comunidad queda protegida de los falsos maestros, porque la verdad no se manifiesta a sí misma en doctrinas particulares sino en el crecimiento del amor, que es el lazo de unión del cuerpo de Cristo (4,14-16). A partir de aquí se comprende la descripción entusiasta y pletórica del acontecimiento salvífico de carácter cósmico, pues la fe, en último término, no es otra cosa que conocimiento, sabiduría y comprensión de los secretos divinos (cf. 1,8-9; 1,17-18; 3,3-5; 3,18-19, etc.). El universalismo gnóstico sirve de continuación en este sentido a la teología paulina.

La carta a los Efesios contiene, sin embargo, un correctivo para el gnosticismo en su *moralismo.* La salvación es gracia para aquel que en vida estaba «muerto» por el pecado, y además precisamente en el sentido de «vivificados con Cristo» (2,3-5) «graciosamente habéis sido salvados por la fe... no por las obras» (2, 8 s). Hasta este punto la afirmación tiene claros acentos paulinos. Pero lo que sigue a continuación es diferente: «creados para hacer buenas obras, que Dios de antemano preparó, para que en ellas anduviésemos» (2,10). El creyente demuestra ser digno de la llamada divina comportándose de esta manera (4,1); por medio de las obras demuestra que no pertenece a las tinieblas sino a la luz (5,8 ss). Este camino se describe, por una parte, en los catálogos ampliamente comentados de vicios y de virtudes, que proceden de la misma doctrina de los dos caminos (4,17-5,20) recogida por el cristianismo, y, por otra, en la lista de deberes domésticos (Ef 5,22-6,9) tomada de la carta a los Colosenses. En la interpretación de esta última lista, el autor intenta explicar los deberes de los esposos como una imagen de la realidad celestial. La relación entre marido y mujer corresponde a la de las figuras espirituales de Cristo y la Iglesia. Esta exposición es decididamente antignóstica, pues por regla general el gnosticismo consideraba el rechazo

de la vida matrimonial como una prueba de la pertenencia al mundo espiritural. Con esta justificación antignóstica del matrimonio la carta a los Efesios proporcionó una base metafísica a instituciones sociales como el matrimonio mismo, la familia y la esclavitud, lo cual había de constituir en el futuro una carga para la ética cristiana.

La carta a los Efesios no quería ni podía confrontarse con el gnosticismo desde el punto de vista teológico, pues de él obtenía las concepciones teológicas que hacían posible su universalismo. De este modo se desplazó la controversia con la gnosis al campo de la ética, lo que significaría para las comunidades paulinas un paso de graves consecuencias en su evolución hacia el protocatolicismo. Este proceso situó a la Iglesia dentro de una moral tradicional y recomendó, como instrumento de lucha contra los herejes, la difamación moral. Lo que la carta a los Efesios afirmaba sobre la moralidad pagana precristiana (4,17-19) habría de reaparecer pronto como caracterización del adversario en los escritos polémicos contra los gnósticos (cf. § 12,2 g). Para la futura teología paulina en la Iglesia católica primitiva supuso una desventaja haber renunciado a la controversia teológica con los adversarios, pues los gnósticos posteriores supieron perfectamente comentar los escritos paulinos en el sentido de la carta a los Efesios. Incluso se sentían con derecho a ello, pues gracias a esta carta parecía legitimarse una interpretación gnóstica de Pablo. Para la Iglesia católica primitiva el Apóstol fue sospechoso de tendencias gnósticas. Aunque se proclamaba ciertamente a Pablo como autoridad, se procuraba evitar la teología documentada en sus cartas y habría de pasar bastante tiempo hasta que Pablo fuese descubierto de nuevo desde el punto de vista teológico. En la época de la carta a los Efesios prosiguieron, sin duda, los esfuerzos teológicos por conseguir una reinterpretación de Pablo acomodada a los tiempos. Esto lo demuestran la carta a los Hebreos y la carta de Ignacio.

c) *La gnosis apocalíptica como herencia de Pablo*

Para 12.2 c (1): Comentarios

J. Hering, *The Epistle to the Hebrews,* London: Epworth, 1970.

Estudios

E. Kasemann, *Das wandernde Gottesvolk* (FRLANT 55), Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, [4]1961. Monografía clásica. Base para ulteriores estudios;

L. K. K. Dey, *The Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews* (SBLDS 25), Missoula: Scholars Press, 1975;

S. G. Sowers, *The Hermeneutics of Philo and Hebrews,* Richmond: Knox, 1965;

E Graser, *Der Glaube im Hebraerbrief* (MThSt 2), Marburg: Elwert, 1965;

O. Kuss, *Der theologische Grundgedanke des Hebraerbriefes,* en Id., *Auslegung und Verkundigung,* Regensburg: Pustet, 1963, 1, 181-328;

G Bornkamm, *Das Bekenntnis im Hebraerbrief*, en Id., *Studien zu Antike und Christentum,* Munchen: Kaiser, ³1969, 188-203;
S Kistemaker, *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews,* Amsterdam van Soest, 1971,
U Luck, *Himmlisches und irdisches Geschehen im Hebraerbrief* NovT 6 (1963) 192-215,
A Strobel, *Die Psalmengrundlage der Gethsemane-Parallele Hbr 5,7 ff* ZNW 45 (1954) 252-66,
H Koester, *'Outside the Camp', Hebrews 13,9 14* HTR 55 (1962) 299-315
Para 12 2 c (2) Textos
R A Kraft, *Epître de Barnabe* (SC 172), Paris Cerf, 1971,
Funk-Bihlmeyer, *ApostVat,* xx-xxiv, 10-34,
Lake, *ApostFath,* 1,335-409
Comentarios
R A Kraft, *Barnabas and the Didache* (Grant, *ApostFath* 3),
H Windisch, *Der Barnabasbrief* (HTNT E 3), Tubingen Mohr/Siebeck, 1920
Estudios
K Wengst, *Tradition und Theologie des Barnabasbriefes* (AKG 42), Berlin. De Gruyter, 1971

1) La *Carta a los Hebreos* es testigo de los esfuerzos por desarrollar el legado paulino en los últimos decenios del s. I. La cita de dos pasajes de esta epístola en la 1.ª carta de Clemente (36,2-5; 17,1) demuestra que fue escrita antes de finales del s. I. La carta a los Hebreos aparece en Egipto a partir del final del s. II como un escrito auténtico de Pablo y en las Iglesias de Oriente es, desde el principio, parte integrante del canon. También era conocida en Occidente, pero ni Ireneo, ni Tertuliano ni Hipólito la reconocen como carta de Pablo. Sólo a partir del s. IV se abrió paso en las listas canónicas de las Iglesias de Occidente. Se desconoce el origen del título «a los Hebreos» añadido posteriormente. La antigua teoría de que esta carta es una traducción al griego de un escrito de Pablo dirigido en lengua hebrea «a los hebreos» es imposible. El lenguaje y el estilo de la epístola demuestran que fue compuesta en griego, además en una lengua aticista cultivada que demuestra familiaridad con la práctica de la retórica de escuela, mientras que Pablo, por el contrario, estaba influido por la retórica de la diatriba. En su interpretación de la Escritura la carta a los Hebreos sigue el método alegórico alejandrino, tal como lo conocemos por los escritos de Filón de Alejandría (cf. § 5,3 s; Pablo también estaba familiarizado con este método, cf. 1 Cor 10,1-13, aunque sólo lo emplea en algunas ocasiones). La exégesis alegórica de la carta se corresponde con una imagen platónica del mundo: la realidad celestial se contrapone a la caducidad terrena, que es como su sombra y copia.

La carta a los Hebreos no pretende haber sido escrita por Pablo. Le falta la parte preliminar, y por tanto los datos del remi-

tente y de los destinatarios. Es curioso, sin embargo, que la parte final tenga forma de carta, en la que el autor habla de sí mismo expresando su confianza de ser restituido en seguida a sus interlocutores (13,19), y anuncia que planea una visita con el hermano Timoteo que otra vez está en libertad (13,23). Esto da la impresión de ser un adorno pseudoepigráfico que hace referencia al colaborador de Pablo, Timoteo, y que alude a la cautividad romana del Apóstol (cf. los saludos de los hermanos «de Italia» en 13,24). Estos datos son irrelevantes para la cuestión del autor, pero demuestran que la carta a los Hebreos forma parte de los escritos que enlazan con la tradición paulina.

El contenido de la Epístola a los Hebreos se halla relacionado con la continuidad de la teología paulina dentro de las comunidades fundadas por el Apóstol. El autor se refiere insistentemente a los conceptos teológicos fundamentales que debían ser habituales en las iglesias que se formaron en la misión paulina. Para el autor es evidente que la existencia cristiana se basa en la fe. La cita, decisiva para Pablo, de Hab 2,4 (Rom 1,17) aparece también en la carta a los Hebreos (10,38). La interpretación de la conversión como perdón de los pecados, que destaca en las epístolas deuteropaulinas (Ef 2,1 ss; Col 1,21 ss; cf. Rom 3,25), es tan normal en la carta a los Hebreos como la insistencia en la muerte expiatoria de Cristo, especialmente en conexión con el pensamiento de la Nueva Alianza (cf. Heb 1,3; 8-10; para Pablo cf. 1 Cor 11,24 s). La esperanza en la resurrección de los muertos y en el juicio final (Heb 6,1-2) forma parte también de los fundamentos de la fe. Pero al igual que la carta a los Efesios, la de los Hebreos no se dirige a la situación específica de una comunidad para contrarrestar una amenaza inmediata de falsos maestros, sino que presenta una toma de postura respecto a la situación teológica global desde una perspectiva paulina.

El autor prescinde de la forma espistolar (excepto en el apéndice que sirve de conclusión), y la forma literaria que elige y su relación con la intención de su escrito no está del todo clara. La idea de que se trate de un sermón u homilía es, desde el punto de vista de la historia de los géneros literarios, excesivamente imprecisa. Tampoco el concepto de «tratado teológico» es demasiado concreto. Es sorprendente la estrecha relación de la argumentación teológica con la interpretación de la Escritura. El autor dice expresamente además que su interés es conducir al lector más allá de los rudimentos de la fe, hasta llegar a una comprensión más profunda (5,11 ss). Según esto, la «espístola» se puede considerar parecida a los escritos esotéricos de Filón en los cuales se transmite al iniciado un conocimiento más profundo de la Escritura.

La clave para entender la carta a los Hebreos es, en cualquier caso, el comentario de la Escritura y su estructura se puede explicar como una serie de interpretaciones bíblicas siguiendo unos puntos de vista temáticos De todos modos, el autor no se dirige a un círculo elegido de iniciados, sino a toda la cristiandad (así se podría definir el círculo de lectores; el que el escrito se dirija especialmente a los judeocristianos es una hipótesis sumamente improbable) La cuestión de por qué se ha elegido la forma literaria de la *gnosis esoterica escriturística* puede responderse considerando al gnosticismo mismo, pues para la continuidad teológica del legado paulino la gnosis suponía la alternativa más convincente. Esto lo había demostrado ya la carta a los Efesios.

En la carta a los Hebreos se encuentran muchos elementos gnósticos, que son además decisivos para entender sus afirmaciones No sólo pone de relieve la preexistencia del Redentor, aunque con una terminología platónica similar a la de Filón (Heb 1,3), sino que también habla de su descenso a través de los mundos celestiales (9,11 ss. 24 s). El autor da por supuesto el origen común del Redentor y de los redimidos (2,11) También es gnóstica la idea de que los creyentes se encuentran de camino hacia la patria celestial (este tema aparece repetidas veces en todo el escrito) Pero a diferencia de la carta a los Efesios, la de los Hebreos se adentra en una confrontación crítica con el gnosticismo, negando teológicamente el concepto gnóstico del Redentor y del proceso de la redención. Dos importantes elementos, que formaban parte del esquema básico de la predicación paulina, sirven en esta controversia como pautas críticas: por una parte, el recurso a los padecimientos terrenos del Redentor, y por otra, una concepción apocalíptica del futuro (cf. 10,27) Ahora bien, no es ésta una esperanza individualista (como en Ef 6,10 ss), sino una confianza en el futuro que une a todo el pueblo de Dios El instrumento de esta crítica a la teología gnóstica es la exégesis cristológica y eclesiológica de la Escritura Los pasajes escriturísticos que se traen a colación se ocupan del Exodo, que es la peregrinación del pueblo de Dios a la tierra prometida, y del sacerdocio y culto sacrificial del tabernáculo de Israel. En ambos campos puede echar mano el autor a una larga tradición exegética En el filósofo judío Filón se encuentran paralelismos muy próximos tanto respecto al contenido como en relación con la metodología, aunque no se pueda demostrar una dependencia directa de Filón. Los dos temas fundamentales de la «epístola» son uno cristológico (Cristo como sumo sacerdote celestial) y el otro eclesiológico (la Iglesia como pueblo de Dios peregrino en el camino hacia el descanso celestial)

La introducción (Heb 1,1-2,18) se basa en una colección de pasajes veterotestamentarios sobre los ángeles, y niega polémicamente una equiparación de Cristo con estos espíritus. El autor quiere obviamente excluir de antemano una mediación de las potestades angélicas en la redención (cf. sobre este tema la carta a los Colosenses y el *Pastor* de Hermas, § 12,1 d y § 12,2 a). La unión del acto de la redención con el «Hijo» es importante porque solamente éste está ligado al Padre de una manera específica (1,3; 2,10) y también porque por su pasión fue colocado por debajo de los ángeles (2,8-10) participando así en el destino de los hombres. La primera sección importante de interpretación escriturística tiene como tema el *pueblo de Dios peregrinante* (3,1-4,13) y utiliza Sal 95,7-11; Núm 14,21-23 y Gén 2,2. El descanso celestial prometido, tema importante en la teología gnóstica, no es la meta de la peregrinación espiritual del alma, sino de la peregrinación histórica del pueblo en la tierra. La interpretación no es, pues, alegórica sino tipológica, y compara el antiguo pueblo de Dios con el nuevo como entidades históricas por lo que puede hablar de desobediencia, obstinación, esperanza y fidelidad. Al mismo tiempo se abre la promesa histórica de Israel a la participación de los cristianos.

La segunda argumentación trata de la fundamentación cristológica (4,14-7,28). El comentario se basa en Sal 110 y en Gén 14,17-20, es decir, en los dos pasajes del Antiguo Testamento en los que se habla de *Melquisedec.* La digresión de 5,11-6,20 exhorta a continuar en la profundización teológica, pues está en juego un nuevo enfoque de la cristología. A este propósito el autor no enlaza con ideas sobre la cruz y la resurrección, sino con los conceptos, más próximos a la gnosis, de humillación y exaltación (en toda la carta no se habla jamás de la resurrección de Cristo). La tesis básica de la argumentación cristológica es la total igualdad de Cristo con los hombres en la experiencia de la tentación (4,15), en los padecimientos y en la muerte (5,7-8). La tipología de Melquisedec demuestra, por otra parte, no sólo la divinidad perfecta del redentor (cf. ante todo 7,2-3), sino también la superioridad del orden de la redención representado por Melquisedec sobre el que se lleva a cabo a través de Abrahán, de Leví/Aarón y de la ley. De esta manera la carta a los Hebreos fundamenta de nuevo la libertad paulina respecto a la ley, basándose, además, en una cristología: Cristo, como *Sumo Sacerdote,* se ha ofrecido a sí mismo de una vez por todas como víctima (7,27).

La tercera sección de pruebas escriturísticas trata de la superioridad de la realidad celeste sobre su copia terrenal, lo cual fundamenta la vigencia de la Nueva Alianza (8,1-10,18). Los lugares

de la Escritura que sirven de base son Jer 31,31-34 (promesa de la Nueva Alianza), Ex 25-26 (descripción del tabernáculo) y Sal 40,7-9. A la dimensión cultual de la acción sacrificial veterotestamentaria, que sólo constituye un reflejo, contrapone la carta a los Hebreos la dimensión tanto cosmológica como antropológica del camino y del sacrificio de Cristo. Pero esta parte se entendería mal si se viera en ella una crítica al culto judío. Ciertamente, el autor señala las limitaciones objetivas y temporales de este culto (9,9-10), pero el punto central es la demostración de que la realidad celestial del camino que llevó el Redentor pasaba a través de la muerte, y que sólo así tiene consistencia la Nueva Alianza (9,15-17). El autor argumenta así no contra el judaísmo, sino contra la negación gnóstica de la importancia salvífica de la muerte de Jesús. No es casual que en este contexto la epístola acentúe también la esperanza apocalíptica del juicio (9,17 s).

La última parte de la carta (10,19-12,29) debe comprenderse como una crítica de la idea gnóstica del viaje celestial del alma. Ya desde el principio alude el autor a categorías gnósticas cuando habla de «libre entrada» y de «camino nuevo y vivo» (10,19-20). Pero al igual que el pasaje inicial habla de la carne y de la sangre de Jesús, o sea, de su sacrificio ofrendado en su muerte terrenal, también se describe el «camino» de los cristianos como una vía de fe en las experiencias terrenales. Por este motivo aduce el autor los famosos ejemplos de fe (11,2-40) a los que precede la conocida definición de la fe misma de 11,1. Esta definición es una cruz para los comentaristas. Se describe en ella a la fe como una «realidad presente» (esta sería la correcta traducción del griego *hypóstasis*) de aquello que se espera. La lista de los ejemplos de la fe termina con la descripción de los testigos perseguidos (11,35 ss). En este mismo sentido, Cristo es el precursor de la fe, ya que él ha sufrido la cruz de la ignominia (12,2). La parte final (13,1-17) insiste, después de una breve parénesis (13,1-8), en el criterio para entender la idea cristiana de la existencia. Cristo murió «fuera de las murallas», es decir, fuera del ámbito de la seguridad religiosa. Precisamente porque los cristianos no tienen una ciudad permanente en este mundo (en esto coincide el autor con los gnósticos), su sitio en este mundo está donde Cristo padeció. Esto constituye una provocación para los piadosos de todos los tiempos que sólo hablan de una redención celestial.

2) La *carta de Bernabé* es un testimonio más en el cristianismo primitivo de la interpretación alegórica del AT, en la línea de una gnosis escriturística. Este escrito se parece mucho a la carta a los Hebreos en la metodología exegética, interesándose también por una interpretación escriturística de la importancia

salvífica de la muerte de Jesús, a la vez que mantiene firme la esperanza escatológica. Al igual que otros escritos de los Padres Apostólicos, la carta de Bernabé se transmitió en algunos manuscritos de la Biblia griega (íntegramente en el codex Sinaiticus), además de en una antigua versión latina. Aparece citado por primera vez en Clemente de Alejandría. En ninguna parte utiliza el autor explícita o implícitamente los escritos del Nuevo Testamento, lo cual sería un indicio de una fecha temprana, quizá anterior a finales del s. I. Se ha intentado relacionar Bern 16,4 con la construcción de un templo de Júpiter en Jerusalén en tiempos de Adriano, lo cual desencadenó la rebelión de Bar Kochba (132-135 d. C.). Pero eso es tan inseguro como la utilización de Bern 4,4-5 para fecharla durante el reinado de Vespasiano (69-79 d. C.) La utilización de la doctrina de los dos caminos en Bern 18-20 no constituye ningún punto de referencia, puesto que no se puede demostrar una dependencia literaria de esta epístola respecto a la Doctrina de los doce apóstoles (*Didaché,* cf. § 10,1 c); es más verosímil que ambas utilicen una fuente común.

No se puede decir nada sobre el autor, ni sobre el lugar de composición. En el escrito mismo no se menciona el nombre de Bernabé. Aunque no es imposible que la escribiera Bernabé, compañero en Antioquía de Pablo, esta hipótesis es altamente improbable dado su rechazo radical de la validez de la Antigua Alianza. La forma epistolar (el saludo a los hijos e hijas sin mención de los destinatarios o del autor, y la bendición al final) es sólo algo puramente externo. En realidad la carta a Bernabé, igual que la de los Hebreos, es un tratado de gnosis escriturística. Esta «epístola» proporciona buena visión de las técnicas y resultados de la interpretación del Antiguo Testamento, de la que se sirvieron también otros escritores contemporáneos (el evangelio de Mateo) y algunos otros posteriores (por ejemplo el mártir Justino).

La intención expresa del escrito (1,5) es trasmitir un conocimiento más profundo (*gnosis*). El autor sostiene la firme relación de los mandamientos cristianos básicos de la esperanza, justicia y caridad con la vida eterna y el juicio (1,6). Aunque el temor, la paciencia, la longanimidad y la templanza son auxiliares de la fe, hacen falta asimismo la sabiduría, la inteligencia, la comprensión y el conocimiento (2,3). Las numerosas referencias a la «gnosis», con las que el autor comienza su interpretación (6,9; 9,8), demuestran que su intención es presentar el conocimiento del sentido profundo de la Escritura. La base de la interpretación es una colección de pasajes de la Escritura ordenada según ciertos temas que quizá sea de procedencia judía. Esta antigua colección estaba interesada en una comprensión razonable y espiritual de la ley ri-

tual judía (cf. nuevamente Filón). Este interés se percibe claramente en diversas secciones de la epístola: 2,4-3,6 (sacrificio y ayuno); 9,1-9 (circuncisión); 10,1-12 (preceptos sobre alimentos y purificaciones rituales); 15,1-8 (sábado); 16,1-10 (templo). En ocasiones interviene el autor alterando su fuente y añadiendo interpretaciones cristianas, como por ejemplo en la justificación de la santificación del domingo (15,9). La aportación específica del autor se centra en la *demostración escriturística* de la venida de Jesús, de su pasión, cruz y resurrección (5,1-8,7; 11,1-12,9), y la cuestión de la Nueva Alianza (13,1-14,9; cf. 4,6-8). A la colección de (*Testimonia*) citas sobre la circuncisión añade el autor una interpretación alegórica que apunta a la cruz de Jesús (9,8-9; los 318 siervos circuncidados de Abrahán hacen referencia a la cruz de Jesús, ya que la grafía griega de esta cifra IHT representa las dos primeras letras del nombre de Jesús, y la letra T es el símbolo de la cruz). Es interesante notar que en estas alegorías aparecen los mismos temas en torno a los cuales gira la carta a los Hebreos.

La epístola de Bernabé no presenta un orden interno concreto. Más bien da la impresión de ser una especie de colección de temas, tal como por ejemplo los utilizaban los que compusieron los relatos de la pasión. De hecho se encuentran en esta epístola temas exegéticos que influyeron directamente en la elaboración de la historia de la pasión, como por ejemplo el que a Jesús se le diese a beber hiel con vinagre (cf. § 10,2 a en el evangelio de Pedro). No se puede demostrar que la carta de Bernabé conociera los evangelios. Por el contrario, lo que Bernabé presenta es material de la «escuela de los evangelistas». Conocía, por supuesto, la pasión de Jesús (también le resultaban familiares otros temas de los evangelios, cf. 5,8-9 y la crítica al título de Hijo de David e Hijo del hombre, 12,10-11), lo que nos ayuda a demostrar que los primeros cristianos prestaron una especial atención a la historia de la pasión para comprender el sentido de los sufrimientos de Jesús con ayuda de la interpretación del AT. Pero sólo más adelante, con Justino mártir, se reelaboró sistemáticamente este material incipiente de las pruebas escriturísticas de la historia de la pasión. Justino, en cambio, conocía ya los evangelios sinópticos y utilizó los relatos que entre tanto se habían fijado por escrito, pudiendo así ordenar el complejo de las pruebas de la Escritura. El material que aporta Bernabé representa los estadios iniciales de un proceso que continúa en el *Evangelio de Pedro,* luego en el de Mateo para terminar por fin en Justino.

La *perspectiva apocalíptica* constituye otro de los temas que la carta de Bernabé comparte con la epístola a los Hebreos juntamente con la prueba escriturística de la pasión de Jesús y de la

Nueva Alianza. En la carta de Bernabé a las minuciosas pruebas escriturísticas de la pasión precede una exhortación escatológica (4,1-14), en la que se citan el libro *1.º de Henoc* (89,61-64) y Daniel (7,24;7,7-8). La alegoría del rito sacrificial judío, que se pone en relación con la muerte de Jesús, incluye la esperanza en la segunda venida (Bern 7,6-9). También la exhortación final (21,1-3) otorga gran importancia a la esperanza en la parusía. El autor une esta perspectiva escatológica con la *Doctrina de los dos caminos* (18-20; cf. Did 1-6; cf. § 10,1 c) que se presenta como «otra gnosis». Mientras que en la *Didaché* los dos caminos se designan como el de la vida y el de la muerte, en Bernabé aparecen como el de la luz y el de las tinieblas dominados por el ángel de Dios y el de Satanás. Esto procede de la fuente de la *Didaché*, de la que se hizo la traducción latina de Did 1-6 y en donde tienen los mismos nombres que en Bernabé. En general, se aprecian en nuestra epístola muchas menos huellas de una reelaboración cristiana de este catecismo judío que en la *Didaché*. Bernabé se encuentra, pues, más cerca del modelo judío. Con la reproducción de la Doctrina de los dos caminos la carta de Bernabé se convierte en un representante típico de las comunidades pospaulinas. Las mismas características se encontraban también en otros testigos aducidos hasta ahora aunque a veces pasaba a segundo término alguno de los elementos: así para la 1.ª carta de Clemente y para la 1.ª de Pedro son también muy importantes las pruebas escriturísticas de la muerte de Jesús, el perdón de los pecados alcanzado a través de esa misma muerte, así como la regulación de la conducta cristiana en la línea de una doctrina moral tomada del judaísmo, y la esperanza en la parusía y el juicio final. La tendencia antignóstica de esta piedad eclesiástica se muestra precisamente en que esta fe se recomienda como la «gnosis» auténtica (cf. la conclusión de la carta de Bernabé, 21,4).

d) *Ignacio de Antioquía*

Para 12.2 d: Textos

Funk-Bihlmeyer, *Apost Vat,* xxxi-xxxvi, 82-113;

Lake, *AposFath,* 1, 165-277;

D. Ruiz Bueno (ed.), *Padres apostólicos,* Madrid, BAC, ^{5}1985.

Comentarios

Lighfoot, *Apostolic Fathers,* vol. 2, partes 1-2;

William Schoedel, *Ignatius of Antioch: A Commentary on the Epistles of Ignatius,* Hermeneia; Philadelphia: Fortress, en preparación;

W. Bauer, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien und der Polykarpbrief* (HNT E 2), Tübingen: Mohr/Siebeck, 1920;

R. M. Grant, *Ignatius of Antioch* (Grant, *ApostFath 4)*

Estudios

C. C. Richardson, *The Christianity of Ignatius of Antioch,* New York: Columbia University, 1953. Lo mejor sobre el pensamiento de Ignacio;

V. Corwin, *Saint Ignatius and Christianity in Antioch* (YPR 1), New Haven: Yale University, 1960;
H. Paulsen, *Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien* (FKDG 29), Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978;
R. Bultmann, *Ignatius and Paul*, en Id., *Existence and Faith*, 267-88;
H. Rathke, *Ignatius von Antiochien und die Paulusbriefe*, Berlin: Akademie-Verlag, 1967;
H. Schlier, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen* (BZNW 8), Giessen: Topelmann, 1929;
W. M. Swartley, *The Imitatio Christi in the Ignatian Letters:* VC 27 (1973) 81-103.

De los decenios que siguieron a la muerte de la primera generación de los apóstoles cristianos, o sea, de la época que va del año 60 al 90 d. C., no conocemos ni un solo nombre. Así pues, la segunda generación cristiana queda totalmente en el anonimato. Todos los escritos de este tiempo aparecieron bajo el pseudónimo de algún apóstol de la primera generación (aunque, como en el caso de la carta a los Hebreos se afirme veladamente la *pseudonimia*). Esta situación había de cambiar en la siguiente generación cristiana: de repente aparecen diversos nombres, aunque solamente en el ámbito de las antiguas comunidades paulinas, tanto en Roma como en Antioquía. Naturalmente, también se da en este momento una continuación de la literatura pseudoepigráfica, pero ya no domina el campo con exclusividad. Por el contrario, en Siria (prescindiendo de Antioquía) y en Egipto continúa ininterrumpidamente la pseudoepigrafía valiéndose del nombre de algún apóstol (o de alguna autoridad del AT). En Egipto no aparecen los primeros nombres de escritores cristianos hasta una generación después, cuando surgen los fundadores de escuelas gnósticas. Los primeros que se conocen en Siria por su nombre son Taciano y Bar-Daisan (Berdesanes) de la segunda mitad del s. II.

En la cuenca del Mar Egeo (además de Roma y Antioquía) a la terminación parcial de la literatura pseudoepigráfica va unido otro fenómeno que arroja luz sobre una nueva situación histórica: algunos personajes comenzaron a dirigir *escritos a otras comunidades* o grupos de ellas con la intención abierta de ejercer una influencia dentro de la política eclesial. Clemente escribe a Corinto por encargo de la iglesia romana para poner orden en aquella comunidad. Ignacio, obispo de Antioquía, escribe desde Esmirna y Tróade a otras iglesias de la región y a Roma. Policarpo envía las cartas de Ignacio a Filipos y añade una misiva más a esta ciudad para arreglar el caso de un presbítero que había echado mano de la caja de la comunidad. A través de Eusebio se conservan noticias de mediados del s. II sobre las cartas del obispo Dionisio de Co-

rinto. Escribió a los espartanos, a los atenienses, a las comunidades de Gortina y de Cnosos, a Creta, a Nicomedia y a Bitinia, a Amastris en el Ponto y a Roma. En esta última carta Dionisio informa también que la carta de Clemente de Roma a los corintios se continuaba leyendo regularmente en la comunidad (Euseb., *Hist. Ecles.* 4,23).

A la disminución de la pseudoepigrafía eclesial se añade un tercer elemento, mencionado ya brevemente más arriba: la *colección de las cartas paulinas,* que había de ser muy significativo para la ulterior evolución histórica de las comunidades que estamos considerando. También debieron formar parte de esta primera colección las cartas a los Colosenses y a los Efesios y sin duda también la de los Hebreos. Probablemente faltaba la 2.ª epístola a los Tesalonicenses y también, entre las cartas auténticas de Pablo, la 2.ª a los Corintios, pues ni en Clemente de Alejandría ni en Ignacio se encuentran vestigios de estos dos escritos. La colección debió surgir en Asia Menor, pero lo importante es que antes de finales del siglo era conocida en Roma, igual que en Antioquía. Pablo resulta imprescindible en la evolución posterior de estas comunidades, aunque exista una postura crítica respecto a su teología y aunque sus escritos no se leyeran en algunos lugares. Pero lo esencial es que se tenían las cartas paulinas en una colección escrita y que se utilizaban antes de que nadie pensara en apelar a los evangelios cristianos.

Vamos a tratar ahora, en primer lugar, de las cartas de *Ignacio de Antioquía,* aunque la 1.ª de Clemente y la 1.ª de Pedro han de situarse probablemente en una fecha algo anterior. Ignacio, sin embargo, representa una renovado intento de volver a repensar teológicamente las ideas paulinas. En este sentido presenta una estrecha relación con la carta a los Efesios y sobre todo con la de los Hebreos. La comunidad de Antioquía, cuyo obispo era Ignacio, debe considerarse más bien como una representante de la cristiandad petrina de Siria desde el momento que Pablo abandonó la ciudad. De esta zona podría proceder el evangelio de Mateo (cf. § 10,2 c) y apenas se puede decir nada sobre una continuación de la influencia de Pablo después de mediados del s. I, cuando el Apóstol se dirigió a otros terrenos de misión (cf. § 9,2 a). El evangelio de Marcos y el de Mateo tienen su origen en el kerigma de la cruz y de la resurrección, y coinciden con los postulados fundamentales de lo que se podría llamar el «evangelio de Pablo». Pero esto no significa más que la comunidad de Antioquía se mantenía firme en la predicación de la cruz y de la resurrección de Jesús y en la esperanza de la parusía, temas anteriores ya en Antioquía a la estancia del Apóstol (cf. § 8,3 c). Ignacio, sin

embargo, obispo de Antioquía en torno al año 100 d. C., era un hombre influido profundamente por las cartas de Pablo. La noticia de Eusebio (*Hist. Ecles.* 3,22) de que Ignacio fue obispo de Antioquía en la época de Trajano, merece todo el crédito, teniendo sobre todo en cuenta que el relato del martirio, que es independiente de Eusebio (el *Martyrium Colbertinum*), confirma esta noticia. Policarpo, obispo de Esmirna, al que Ignacio dirigió una de las cartas que se conservan, padeció el martirio en el año 167 d. C. (según Eusebio, *Hist. Ecles.* 4,14,10; 15,1) o quizás ya en el año 156 (según cálculos de los datos, menos fiables, del relato del martirio; cf. § 12,3 s), y como tenía 86 años en el momento de su muerte, debió haber nacido en el 69/70 o en el 80/81 d. C. Como Policarpo era ya obispo de Esmirna en la época en que se escribieron las cartas de Ignacio, lo mejor es situar la fecha del martirio de éste en los últimos años del imperio de Trajano (110-117 d. C.), aunque no está excluida una fecha más temprana.

El *motivo de las cartas* de Ignacio se puede ver claramente en el contexto de las mismas. Ignacio había sido detenido en Antioquía y trasladado a Roma por un grupo de soldados romanos, para ser arrojado a las fieras. En el viaje, a través de Asia Menor occidental, tuvo oportunidad de tomar contacto con varias iglesias cristianas, o de hablar con sus delegaciones. Posteriormente escribió desde Esmirna cartas a las comunidades de Efeso, Magnesia y Tralles, y otra también a la iglesia romana, en la que imploraba insistentemente que no hicieran nada que pudiera impedir su ansiado martirio. Después de su partida de Esmirna escribió, antes de zarpar desde Tróade para Neápolis en Macedonia, a las comunidades de Filadelfia y de Esmirna así como al obispo Policarpo. Se han conservado estas siete cartas (sobre su tradición y sobre las diferentes recensiones, cf. § 7,3 f). Los escritos de Ignacio son verdaderas cartas, cada una de las cuales lleva su parte preliminar (remitente, dirección y salutación) y los saludos finales. Los últimos párrafos contienen a veces saludos particulares y en la carta a Policarpo se dan algunas instrucciones especiales. Ignacio hace a veces referencia a circunstancias especiales de las comunidades respectivas y menciona algunas personas particulares. Pero las cartas, vistas en conjunto, contienen más bien una temática general; al igual que un testamento, son las recomendaciones y súplicas de un condenado a muerte. En las distintas cartas insiste en ciertos postulados fundamentales como la importancia salvífica de la cruz de Cristo, la figura del obispo y la recta conducta de los miembros de la comunidad. Tampoco las advertencias contra los falsos maestros se refieren explícitamente a la comunidad a la que va dirigida la carta. La carta a Policarpo, a pe-

sar de su estilo personal, constituye un sumario de instrucciones sobre las funciones del obispo dotado de validez general. La carta a los romanos ocupa una posición especial. Está centrada en la esperanza personal de Ignacio de alcanzar la perfección a través de la muerte, por lo que determina la autoridad de su misiva como si fuera un testamento (cf. *infra*). Por todo ello nos sentimos justificados a tratar las siete cartas como una unidad. Todas ellas fueron escritas en el intervalo de unas pocas semanas y todas se refieren a la misma situación eclesiástica y personal.

En su *interpretación de Pablo* Ignacio está más cerca de la carta a los Efesios, que conocía y utilizaba, que de aquella teología paulina que se ocupaba de la interpretación del Antiguo Testamento y se aferraba a la esperanza en la parusía. Para Ignacio la esperanza escatológica queda reducida a la idea del martirio. El AT no tiene apenas importancia en su pensamiento y casi no se aduce (sólo se citan expresamente dos pasajes de los Proverbios; cf. Ef 5,3; Mg 13.1). Es típico de Ignacio el pasaje de Fld 8,2, donde informa sobre un debate con unos adversarios que se apoyaban en el Antiguo Testamento para defender sus puntos de vista. Pero Ignacio, que no quería mezclarse en una discusión sobre problemas exegéticos, apela simplemente a su suprema autoridad: el evangelio de la cruz y de la resurrección de Jesús. Ignacio no piensa en absoluto en categorías de tiempo y de historia, sino en las de espacio y cosmos, más cercanas al gnosticismo. Esto le aproxima al evangelio de Juan con cuyo lenguaje muestra muchas veces varias similitudes (sin embargo, no se puede demostrar que conozca o que utilice este evangelio). A pesar de ello, sólo excepcionalmente se encuentran en Ignacio expresiones míticas en la línea de un drama cosmológico. Una vez, por ejemplo, describe la ascensión del Redentor como una victoria cósmica sobre los poderes de las estrellas (Ef 19). La mayoría de las veces, sin embargo, habla del mundo celestial y del terreno con las categorías más bien estáticas de la carne y del espíritu. De ellas se sirve para exponer la cristología, lo mismo que para describir el sacramento, la Iglesia y la existencia del creyente. Utiliza el mismo lenguaje al interpretar también el kerigma tradicional de la venida del Redentor en forma humana y de su muerte y resurrección. Su testigo de excepción es Pablo, al cual se refiere con frecuencia. Para él es el teólogo que ha comprendido más perfectamente la redención proclamada en la cruz y en la resurrección de Cristo, aunque precisamente la idea del espíritu y de la carne las utiliza Pablo en un sentido totalmente diferente, es decir, como categorías escatológicas dinámicas.

El *kerigma* de su Iglesia, que Ignacio cita y formula repetidas veces y al que llama evangelio, está muy ampliado respecto a la

formulación del evangelio paulino (cf. 1 Cor 15,3-4). Comienza con el nacimiento de Jesús de María, la virgen (Ef 18,2; Trall 9; además esta proposición le sirve para subrayar la humanidad total de Jesús), incluye una referencia al bautismo de éste (Ef 18,2; Es 1,1) y añade expresamente en la pasión y en la cruz de Jesús el nombre de Poncio Pilato (Trall 9; en Es 1,2 se nombra también a Herodes). Se aprecia, pues, una evolución del kerigma, que discurre de forma paralela a la de los evangelios escritos: comienza con la historia de la pasión, se expande luego con una introducción en la que se resume la historia de Jesús y en la que se sitúa su bautismo (Marcos), para ampliarse posteriormente con las historias del nacimiento (Mateo y Lucas). Ignacio interpreta además este kerigma tradicional según su esquema dualístico del espíritu y la carne: en la venida, la muerte y la resurrección de Cristo ve la realización de la unidad del mundo espiritual y divino con el mundo carnal y terrenal de los hombres. Cristo ha sido «clavado en la cruz en carne y espíritu» (Esm 1,1) y después de la resurrección, los discípulos le tocan «en carne y en espíritu» (Es 3,2). En Esm 1 amplía Ignacio una fórmula kerigmática añadiendo expresiones de la carta paulina a los Romanos: «Descendiente de David según la carne, Hijo de Dios según la voluntad y el poder de Dios» (Rom 1,3-4). A veces Ignacio añade sin más la palabra «verdaderamente» para subrayar en Cristo las realidades divinas y terrenas que forman una unidad: «Verdaderamente nacido, verdaderamente perseguido, verdaderamente crucificado y muerto, verdaderamente resucitado de los muertos» (Trall 9,1-2). O utiliza contraposiciones paradójicas de opuestos en la descripción de la presencia de ambas esferas en Cristo: «Carnal y espiritual, nacido y no nacido, Dios hecho en la carne, en la muerte vida verdadera, de María y de Dios, primero susceptible de padecimientos y luego incapaz de padecer» (Ef 7,2).

Con esto queda descrita en lo fundamental la cristología de Ignacio, pues para él la redención no depende de otra cosa que de la presencia de Dios en el hombre Cristo. Este Cristo actúa para la Iglesia en el evangelio y en la eucarístia. Igual que existe *una* carne de Cristo, también hay *un* pan, *un* cáliz y *un* evangelio (Ef 20,2; Esm 7,2; Fld 4). El evangelio es también la venida del Redentor, su pasión y su resurrección (Fld 9,2). De la misma manera el pan de la eucaristía es el Cristo presente, la medicina de la inmortalidad (Ef 20, 2). No cabe pensar, según estas formulaciones, en una concepción mecánica de los sacramentos. Por el contrario, Ignacio resalta repetidas veces la armonía y el amor mutuo de la comunidad viva en la que actúan el evangelio y la eucaristía (Ef 4,1-5,2). Así como no se puede pensar en la eucaristía sin el Cristo he-

cho carne, tampoco es imaginable sin la comunidad cristiana, ni, por su puesto, tampoco la Iglesia sin sacramento. Las funciones litúrgicas son el centro de la comunidad (Ef 13,1) y el que está fuera del altar, está fuera del pan de Dios (Ef 5,2; Trall 7,2).

La comunidad tiene la misma calidad religiosa que Cristo, el evangelio y el sacramento. Los cristianos se hallan en este sentido «en Cristo» (Ef 11,1; 20,1), o incluso «en Dios» (Ef 15,3), y son imitadores de Dios o de Cristo (Trall 1,2; Fld 7,2), y todo lo que hace la Iglesia «según la carne», o sea, en el ámbito de la vida, es «espiritual» (Ef 8,2). La unidad de la carne y del espíritu se muestra en su acción (Mg 13,2). Esta unidad es la «construcción de Dios» (Ef 9,1; Ignacio habla aquí de la cruz como de la máquina constructora); pero el acento no recae, como en el *Pastor* de Hermas (cf. § 12,1 d), en la pureza individual, sino en la formación de la vida de la comunidad en la caridad mutua (Ef 14; Mg 1, etc.). Ignacio ha recogido conscientemente en estos textos elementos paulinos, aparte de que por las numerosas citas de frases del Apóstol se ve claramente que nuestro autor buscaba siempre guía y orientación en las cartas de Pablo. Aunque se le pueda achacar de frecuentes errores de comprensión en la terminología paulina, lo que Ignacio había aprendido de las cartas de Pablo le ayudó a dar sentido a la comunidad cristiana alimentada y edificada constantemente por el evangelio y la eucaristía, evitando así una moralización del comportamiento cristiano.

Ignacio, sin embargo, va más allá de Pablo en su defensa de una organización de la comunidad que se conoce con el nombre de *episcopado monárquico.* Ignacio se presentaba a sí mismo como obispo de Antioquía y daba por supuesto que en todas las comunidades a las que escribe había un obispo al frente de ellas. Nuestro autor se convierte así en el primer representante de una forma de organización eclesiástica relativamente nueva, en la que cada iglesia estaba presidida por una sola persona que, según su propia descripción, disponía de un poder considerable. No sabemos hasta qué punto se había generalizado en su tiempo este tipo de episcopado monárquico. No existen testimonios más antiguos sobre esta institución y la idea de que los obispos hubiesen sido constituidos por los apóstoles es claramente una ficción posterior. De todas las maneras, esta forma de dirigir las comunidades se impuso en los decenios siguientes a la muerte de Ignacio en los países del Egeo y en Roma, y poco después se abrió camino en Siria occidental, a finales del siglo II en Alejandría y más adelante también en Siria oriental. Otras hipótesis propuestas por los estudiosos a la cuestión del origen de este sistema no pueden ser tratadas en el contexto de este libro.

Aunque Ignacio dotó a la función episcopal de amplios poderes, se veía a sí mismo como obispo en una línea más carismática que institucional, y esto lo aplicaba también a la función episcopal en general. El obispo es el que representa el pensamiento de Dios (Ef 3,2-4), tiene que ser aceptado como se acepta a Dios (Ef 6). Es el que garantiza la presencia de Cristo en el bautismo y en la eucaristía, que por esta razón no se pueden celebrar sin él (Esm 8,2) La comunidad tiene que actuar de acuerdo con el obispo; la unión con el pensamiento de Dios presupone la unidad con el obispo (Ef 3,2; Fld 3,2). El que hace algo sin el obispo, atenta contra su calidad de cristiano (Mg 4,7 = Fld 7,2; Esm 8; en Esm 9,1 actuar sin contar con el obispo se considera como obra del demonio). Estas proposiciones se explican sólo teniendo en cuenta la concepción de la Iglesia como representante de Cristo en su conducta y acciones La autoridad asignada al obispo no se basa, pues, en la idea de poder y control, sino en el pensamiento de que Cristo está unido a la iglesia. Por lo demás el obispo, en cuanto encargado de una función, no se encuentra solo, sino que comparte su responsabilidad hacia la comunidad con los presbíteros y los diáconos. Estas tres funciones suelen tratarse a la vez (Mg 13,1; Trall 2; 3; 7; Fld 7, 1; 10,2; Esm 8,1). La obediencia al obispo y al presbítero son paralelas (Ef 2,2, 20,2; Mg 2-3; Trall 2,1) En los diáconos hay que ver a Cristo, en el obispo al Padre y en los presbíteros al consejo de Dios (Trall 3,1). En la carta dirigida a Policarpo sobre la figura del obispo ideal se ve, en definitiva, que Ignacio no piensa en el ejercicio del poder cuando habla de la autoridad episcopal, sino que se refiere a la asistencia caritativa y al servicio. El obispo tiene que soportar las deficiencias de todos (Pol 1,3) y dedicarse amorosamente no sólo a los fieles buenos sino también a los difíciles (Pol 2,1), preocupándose por las viudas (Pol 4,1) y no comportándose con arrogancia con los esclavos y esclavas (Pol 4,2). El tema de la colaboración también es decisivo (Pol 6,1).

La función del obispo es sobre todo importante en relación con las *doctrinas erróneas,* en cuyo contexto Ignacio alude insistentemente a la tarea episcopal (Trall 7; cf. Pol 3; etc.). Es difícil hacerse una idea aproximada sobre las características de los falsos maestros debido a las escasas referencias que nos ofrece Ignacio. Varias veces aflora el reproche de «judaísmo» (Mg 8,1; Fld 6,1) y también se menciona la celebración del sábado y la práctica de la circuncisión (Mg 9; Fld 6,1). La fe cristiana y el «judaizar» son incompatibles (Mg 9) En la carta a los Filadelfos Ignacio menciona también la controversia ya aludida en torno a la interpretación de las Escrituras (Fld 8,2), y acto seguido contrapone, sin conexión

aparente, «a los sacerdotes y al sumo sacerdote» con Cristo y el evangelio (Fld 9). ¿Defendían los adversarios en razón de su interpretación de la Escritura una doctrina (¿cristólogica?) sobre la mediación sacerdotal de la salvación? ¿Se trataba de los mismos oponentes que hablaban de la circuncisión? En cualquier caso, Ignacio alude a una doctrina judeocristiana que se apoyaba en el AT. Los adversarios de las cartas a los de Esmirna y Tralles hacen pensar en otra doctrina diferente. Ignacio rechaza, a menudo, el docetismo de manera enérgica. Estos adversarios negaban la humanidad plena de Jesucristo (Trall 10; Esm 2; 4,2; 7,1). Se trataba, pues, de gnósticos. Concuerda con esta hipótesis el que en varias cartas se rechacen especulaciones en torno a los ángeles y a los poderes cósmicos, si no creen en la sangre de Cristo (Esm 6,1; Tral 5). ¿Debemos pensar que todas las observaciones de Ignacio sobre los falsos maestros se refieren al mismo grupo? En ese caso se trataría de gnósticos judeocristianos.

Ignacio no concreta mucho los datos que ofrece sobre los falsos doctores, lo cual tiene su explicación. No se trata de suministrar argumentos a la comunidad para que se defienda contra ellos; Ignacio quiere más bien poner a la Iglesia sobre aviso y animarla a cerrar filas en la fe contra los falsos maestros bajo la dirección del obispo. Sólo así cree Ignacio que se puede solucionar el problema de las doctrinas erróneas y preservar a la comunidad de la disgregación. Es éste un nuevo camino en la lucha contra las herejías. La constitución de la comunidad como *una* entidad local consolidada a través de la función litúrgica y unidad con su obispo por la caridad mutua y la obediencia habría de ser el baluarte contra el peligro de las falsas doctrinas. El criterio para la distinción entre lo verdadero y lo falso sería además el «evangelio» formulado de una manera invariable en torno a la realidad humana de la venida de Jesús, su muerte y su resurrección. Simultáneamente Ignacio utiliza las cartas, igual que hiciera Pablo, como un instrumento de política eclesial interna, aunque no para ofrecer a las comunidades concretas consejos y exhortaciones en sus problemas específicos, sino para consolidarlas, por doquier, dentro de la misma línea.

¿Por qué se sentía llamado precisamente Ignacio, que no era más que el obispo de Antioquía, a realizar esta tarea? La respuesta a esta cuestión está en su *conciencia de mártir.* Ignacio repite con insistencia que no habla como obispo, sino como alguien que va de camino hacia el martirio. Por eso sus cartas están tan marcadas por el pensamiento del testamento. La vocación de mártir le concede la autoridad. Como obispo no sería más que la voz de Dios, pero como mártir es el Logos divino (Rom 2,1), pues en el marti-

rio se asemeja a Cristo y «alcanza a Dios» (Rom 1,2; 4,2; 5,3, etc.), Este punto de vista se halla en íntima relación con su visión del evangelio y de la cristología, pues en la pasión y en la muerte se realiza la unidad de la divinidad con la humanidad. Sólo en el martirio se participa plenamente en la cruz y en la resurrección de Cristo (Rom 6,1). Parece que toda la esperanza escatológica del cristianismo primitivo se concentra en el pensamiento del martirio, sin que se ponga en duda, por supuesto, que los demás también son cristianos de una manera total. Pero el martirio, juntamente con el evangelio y el sacramento, se presenta como la actualización visible y tangible de la redención para toda la Iglesia, ya que el martirio realiza la esencia misma del ser cristiano: en él se convierte el hombre en discípulo (Ef 1,2; Rom 5,3); es la invocación al Padre (Rom 7,2), liberación de la esclavitud (Rom 4,3) y el pan de Dios (Rom 7,3). Sólo desde el horizonte de la renovación del kerigma de la cruz y la resurrección en sentido paulino se entiende la nostalgia de Ignacio por ganar la vida con la propia muerte: «Bello es que el sol de mi vida se ponga en el mundo para amanecer en Dios» (Rom 2,2), «alcanzando así la pureza de la luz» (Rom 6,2). Por eso Pablo es para Ignacio el mártir bienaventurado cuyas huellas quiere seguir, si bien todos los cristianos son «condiscípulos de la iniciación de Pablo» (Ef 12,2).

e) *Pablo y Pedro como autoridades del orden eclesiástico. La 1.ª carta de Clemente*

Para 12.2 e: Textos

Funk-Bihlmeyer, *ApostVat,* xxiv-xxviii, 35-70;

Lake, *ApostFath,* 1,3-21.

Comentarios

Lighfoot, *Apostolic Fathers,* parte 1, vols. 1-2;

R M Grant y H. H. Graham, *First and Second Clement* (Grant, *ApostFath* 2),

R. Knopf, *Die Lehre der Zwolf Apostel, die zwei Clemensbriefe* (NHT E 1), Tubingen· Mohr/Siebeck, 1920 41-150

Estudios

A. von Harnack, *Einfuhrung in die alte Kirchengeschichte Das Schreiben der romischen Kirche an die korinthische aus der Zeit Domitians,* Leipzig. Hinrichs, 1929,

K. Beyschlag, *Clemens Romanus und der Fruhkatholizismus Untersuchungen zu I Clemens 1-7* (BHTh 35), Tubingen. Mohr/Siebeck, 1966;

W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia,* Cambridge, MA Harvard University, 1961

Para 12.2 e· Pedro y Roma

O Cullmann, *Peter Disciple, Apostle, Martyr A Historical and Theological Essay,* Philadelphia. Westminster, 1962;

D. Wm. O'Conner, *Peter in Rome The Literary, Liturgical, and Archaelogical Evidence,* New York· Columbia University, 1969;

E. Dinkler, *Die Petrus-Rom-Frage* ThR NF 25 (1959) 19-230, 289-335; 27 (1961) 33-64.

Clemente de Roma, a quien tenemos que agradecer el escrito conocido como *1.ª carta de Clemente,* era uno de los dirigentes de la Iglesia que influyeron en la política eclesiástica a través de sus cartas a otras comunidades, valiéndose de su propio nombre, sin cobijarse detras de la autoridad de un apóstol de la época anterior. Al principio, esta carta sólo se conocía a través de un manuscrito bíblico, el Codex Alexandrinus (cf § 7,2 c), en el cual aparece a continuación del Apocalipsis de Juan, y en el que faltaba la hoja correspondiente a 1 Clem 57,7-63,4 El texto griego completo resultó accesible al descubrirse el Codex Hierosolimitanus (cf. § 10,1 c). A partir de entonces se publicaron, además, dos traducciones latinas, una siríaca y dos coptas. Hay que añadir también toda una serie de citas de esta carta en las obras de Clemente de Alejandría. Policarpo de Esmirna utilizó ya el escrito de Clemente y también se encuentra una mención del mismo en Dionisio de Corinto, hacia mediados del s II. La carta de Clemente tuvo, pues, una difusión amplia, desde época temprana Es una carta verdadera que menciona en el prescripto a la comunidad romana como remitente y a la de Corinto como destinataria. Según una tradición antigua y digna de crédito, esta carta fue compuesta por Clemente, por encargo de la iglesia de Roma. Es probable que Clemente fuese el «escribano» de la comunidad romana, y es posible que se refiera a él la referencia de Hermas, en Vis 2,4,3 No hay seguridad de que fuera el obispo de la iglesia romana, tal como afirma la tradición posterior, pues en la carta no se alude para nada a una función episcopal monárquica como ocurre en el caso de Ignacio, o de Policarpo en la misma época o poco más tarde En la 1.ª carta de Clemente (42) se habla de los obispos siempre en plural. Como fecha de composición más plausible pueden señalarse los años 96 o 97 d C., es decir, los momentos posteriores a la persecución de Domiciano en Roma, pues la carta habla de que poco antes la comunidad se había visto envuelta repentinamente en persecuciones.

El *motivo* de la carta a Corinto fue la destitución de los presbíteros por un grupo de miembros jóvenes de la iglesia local (1 Clem 47,6). No sabemos prácticamente nada sobre las causas de este levantamiento, al que Clemente define com extraño e impío (1 Clem 1,1). El redactor da a entender repetidas veces que la comunidad de Corinto sufría las consecuencias de este conflicto, pero en ningún momento aclara las motivaciones de los revoltosos. La sospecha de que se tratara de alguna falsa doctrina que se hubiera infiltrado en la comunidad es obvia, y como sabemos por el Apocalipsis de Juan y por las cartas de Ignacio que en aquella época había en Asia Menor maestros judaizantes y gnósticos, se

puede suponer que estos herejes aparecieran también en Corinto intentando dividir la comunidad. En su exhortación Clemente insiste en la doctrina ética tradicional judeocristiana, en la creación del mundo por Dios, en la resurrección de Cristo y en la esperanza en la futura resurrección de los cristianos. Todos estos temas encajan perfectamente en una carta dirigida contra herejes gnósticos. Pero no debemos olvidar que en esta carta no se polemiza contra los falsos doctores y que el autor no muestra interés por esta cuestión. Más bien insiste con gran detalle en lo que para él constituye el fundamento de la fe, de la doctrina y de la práctica cristianas, y espera que reconsiderando todo ello se restaure la unidad de la comunidad corintia.

La situación histórica desde la que escribía Clemente es curiosamente paralela a la de Ignacio de Antioquía. Tanto éste como Clemente mencionan juntamente a *Pedro y a Pablo* (1 Clem 5, Ign., Rom 4,3). A ambos se les llama apóstoles, y en ambos casos se alude a ellos como mártires. El que a los dos apóstoles se les nombre a la vez no es de suyo nada natural si se piensa en el conflicto entre Pablo y Pedro en sus tiempos de Antioquía (cf. § 9,2 a) y en la evolución autónoma de la tradición de Pedro en Siria (cf. § 10,2 a), donde en el s. II había de surgir incluso una tradición antipaulina apoyada en Pedro (y Santiago). El que ambos apóstoles aparezcan ahora uno al lado del otro y como reconciliados es síntoma de una evolución significativa en la situación de la política eclesiástica interna. Unas comunidades cristianas, que en un principio se habían fundado por separado acogiéndose a la autoridad de un apóstol diferente, habían formado una alianza. No se puede dudar de que la tradición de Pedro procedía de la comunidad siria. Es posible que al final de su vida Pedro hubiese ido a Roma y que allí hubiera sufrido el martirio. Pero esto no se puede demostrar porque nada se sabe sobre la comunidad romana en la época que va del 60 al 90 d.C.

Es curioso el contexto de la mención conjunta de ambos apóstoles en 1 Clem 5. Clemente dice que junto a los ejemplos citados del Antiguo Testamento quiere aducir otros de tiempos más actuales. En primer lugar se remite en general a las «columnas» más grandes y más santas (de la Iglesia) que han sufrido padecimientos (5,2). A continuación viene la frase «tengamos ante nuestros ojos a estos buenos apóstoles» (5,3) a la que sigue una breve descripción del martirio de Pedro (5,4), que se continúa con una larga enumeración de los padecimientos y del martirio de Pablo (5,5-7). Ni en uno ni en otro caso intenta el autor establecer una relación especial con la comunidad romana. Esto es sorprendente también en el caso del cap. 42, donde Clemente

afirma que, después de haber predicado el evangelio en los diversos países y ciudades, los apóstoles nombraron en todas partes obispos y diáconos a los primeros conversos. Como en este texto no se hace mención especial de un apóstol determinado en relación con las diferentes iglesias individuales, se desprende que Clemente no se refiere a una doctrina específica de la sucesión apostólica, sino a una constatación de tipo general a través de la cual se aseguraba la continuidad y la estabilidad de los cargos en las iglesias cristianas. Así pues, el autor no nombra a Pedro como si fuera el fundador de la jerarquía de Roma, ni a Pablo en la misma función respecto a la jerarquía de Corinto. Más bien se les considera a los dos juntos como modelos y autoridades respecto a toda la Iglesia.

Por lo que se refiere a su estilo, la 1.ª carta de Clemente es una *parénesis* Las fuentes que Clemente elabora en su escrito se pueden identificar fácilmente: la doctrina de los dos caminos, sobre todo los catálogos de virtudes y vicios, las listas de deberes domésticos y las reglas sobre el régimen interno de la comunidad, el Antiguo Testamento, del que tenía a la vista algunas colecciones de ejemplos; una reunión de palabras del Señor recogida de la tradición cristiana, y de la cual obtiene citas en dos ocasiones (13,2, 46,8); una edición de las cartas de Pablo, y formulaciones kerigmáticas y tradiciones litúrgicas a las que pertenecen unas preces de intercesión transcritas en 59,3-61,3. Clemente recogió de la tradición pagana una exposición de la conservación y gobierno del mundo a través de la sabiduría de Dios que debió llegar a sus manos por la vía de la diáspora judía (20,1-11), aparte de temas populares coloristas como la historia del pájaro Fénix (25,1-5).

Es difícil hacer un análisis de la estructura de un escrito tan amplio Pero se pueden identificar fácilmente los *procedimientos literarios* de su composición. El motivo propiamente dicho del escrito se trata muy brevemente (1,1), y a continuación se describe la famosa piedad anterior de la comunidad corintia, valiéndose de una lista de virtudes cristianas y de una tabla de deberes familiares (1,2-2,8). A continuación sigue un catálogo de vicios (3,2); el primero que se menciona (la rivalidad) se ilustra a base del AT (4,1-13), de la tradición cristiana (5,1-7) y del mundo griego (6). En los capítulos siguientes el autor procede de forma parecida con una serie de virtudes, como la penitencia (7-8), la obediencia (9,2-10,6), la fe y la hospitalidad (11-12), y la humildad (13-17) Casi todos los ejemplos proceden del Antiguo Testamento citado minuciosa y a veces textualmente También aparecen a menudo nombres y ejemplos veterotestamentarios como modelos de conducta y como ilustraciones en relación con otras virtudes

Se observan muchos paralelismos con la colección de ejemplos relativos a la fe de Heb 11. Esto demuestra claramente que el material de los ejemplos sólo tiene una conexión secundaria con las virtudes o vicios de que se trata. Clemente introduce de vez en cuando temas procedentes de otros lugares. Así, en 13,2 transcribe un breve catecismo de palabras del Señor que no están tomadas de ningún evangelio escrito, sino que se aproximan más en su expresión a la «fuente sinóptica de los dichos» (éste es también el caso respecto a la cita del dicho del Señor de 1 Clem 46,8).

Después de una observación final (17,1-19,1), sigue otra parte que trata del *kerigma* cristiano, pero que contiene muchas digresiones. En 19,2-20,12 habla el autor de la creación. A la mención de Jesucristo «cuya sangre nos ha sido dada» (21,6) sigue una lista de deberes familiares (21,6-8), una exhortación de Cristo bajo la forma de una cita del Sal 33,12-18 (22,1-8) y una advertencia sobre las dudas respecto a la acción de Dios, que sirve de prólogo al tema de la resurrección (23,4-25,5). Aquí aparecen, junto a la historia del ave Fénix, una parábolas que recuerdan a Mt 24, 32-33 y a Mc 4,3-9. Después de una advertencia sobre el juicio venidero (28,1) siguen unas exhortaciones en orden a la santificación y a las buenas obras (29-34,6) y un recuerdo de la promesa (34,7-35,12). La frase: «Este es el camino en el que encontramos la salvación, Jesucristo» (36,1) constituye un resumen de lo expuesto en la primera parte de la carta, que efectivamente se ha convertido en una amplia exposición de la doctrina cristiana sobre el «camino». Una vez aquí el autor comienza con sus instrucciones especiales: en primer lugar, ideas sobre el orden interno de la Iglesia, con profusión de ejemplos y citas. Es importante la exposición de los cargos cristianos y su fundamentación (42). Sólo en 44,1-6 se refiere el autor a la situación de Corinto. La amonestación para restaurar la unidad, la obediencia y la sumisión (45-58) utiliza, junto a otras referencias sobre el AT, muchos temas parenéticos específicamente cristianos, algunos de los cuales proceden de las cartas paulinas. Las preces finales (59,3-61,3) contienen resonancias de pasajes veterotestamentarios y están tomadas de las oraciones judías.

La 1.ª carta de Clemente presenta una visión bastante clara de la religiosidad comunitaria cristiana de aquella época. El contenido de la carta sería también un reflejo de los temas dominantes de la liturgia, de la doctrina y de la predicación de la Iglesia. Según Clemente, esta clase de piedad y normas de conducta deberían ser las bases de la unidad de las distintas comunidades y de la Iglesia global más bien que las doctrinas particulares, que podían es-

tar unidas a la postura teológica de una apóstol determinado, Pablo por ejemplo. Según esta religiosidad cristiana nadie hubiera entendido el por qué de la controversia entre Pedro y Pablo en Antioquía. De la misma forma tampoco estaba preparado Clemente para intervenir en las posibles cuestiones teológicas controvertidas de Corinto. Si la comunidad se comprometía a seguir lo que en su escrito se presentaba como «camino», estaban de más todas las otras controversias y en modo alguno deberían dar lugar a la división dentro de una iglesia.

f) *Las epístolas petrinas y el legado de Pablo*

Para 12.2 f: Comentarios

E. G. Selwyn, *The First Epistle of St Peter,* London: Mcmillan ²1947;

F. W. Beare, *The First Epistle of Peter,* Oxford: Blackwell, ³1970;

W. Grundmann, *Der Brief des Judas und der zweite Brief des Petrus* (ThHK 15), Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1974;

J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude* (Black's New Testament Commentaries), London: Black, 1969.

Estudios

R. Bultmann, *Bekenntnis- und Liedfragmente im ersten Petrusbrief,* en Id., *Exegetica,* 285-97;

E. Kasemann, *An Apologia for Primitive Christian Eschatology,* en Id., *Essays on New Testament Themes* (SBT 41), London: SCM, 1964 169-95.

Partiendo de los presupuestos de la religiosidad propagada por la carta de Clemente resultaba posible referirse en general a la autoridad de los venerados mártires Pedro y Pablo. Las cartas de Pablo —como nos lo indica la 1.ª Epístola de Clemente— podían entenderse como documentos de esta religiosidad. Sólo así se puede explicar que más o menos en la misma época se escribiese en Roma una carta deuteropaulina con el nombre del príncipe de los apóstoles, como es la *1.ª carta de Pedro.* En esta carta no hay nada que haga pensar en Pedro, excepto el nombre de este apóstol en el remite (1 Pe 1,1). Todo lo demás es paulino o patrimonio común cristiano. El prescripto copia la forma de los preliminares de las cartas paulinas. La introducción del proemio, «alabado sea Dios, padre de nuestro Señor Jesucristo», está tomada de las introducciones, exactamente iguales, de 2 Cor 1,3 y Ef 1,3. Silvano a quien se menciona en 1 Pe 5,12 como amanuense de la carta, es conocido a través de 1 Tes 1,1 como coautor de una carta de Pablo, y también se le menciona en otros lugares como colaborador de Pablo (2 Cor 1,19; Hech 15,22 ss). Marcos, de quien se transmiten saludos (1 Pe 5,13), se encuentra en la lista de salutaciones de Flm 24 y de Col 4,10 (cf. también Hech 13,15 y otros lugares donde aparece como acompañante de Pablo y de Bernabé). El autor se llama «testigo de la pasión de Cristo» (1 Pe 5, 1), lo

cual no quiere decir que fuera testigo ocular de la crucifixión de Jesús, sino que se trata simplemente de un cristiano que ha experimentado en sí mismo, en sus propias tribulaciones, la pasión de Cristo —cf. lo dicho anteriormente sobre el mártir Pedro— y que participará, al igual que otros cristianos, «en la gloria que ha de revelarse» (5,1).

La carta, que además está redactada en un griego bastante bueno, da por supuesta una situación histórico-eclesial en la cual la visión de los apóstoles Pedro y Pablo como mártires está firmemente asentada, según aparece en Ignacio y en Clemente de Alejandría. Los modelos para tal carta pseudoepigráfica sólo pueden hallarse en la colección de las cartas paulinas. Desde esta perspectiva no tenía una gran importancia el que se mencionara a Pedro o a Pablo como autores de una carta pseudoepigráfica, ya que ambos gozaban de la misma autoridad en cuanto mártires y apóstoles de la Iglesia. Se puede suponer que se tomó a Pedro como autor porque la carta fue escrita en Roma, como lo insinúa la alusión a «Babilonia» en el saludo final (1 Pe 5,13), pues este vocablo sólo puede ser el nombre supuesto de Roma (cf. Ap 14,8; cf. 12,1 c). Si esto fuera así, tendríamos en esta carta manifestado por vez primera el empeño de la comunidad romana de considerar a Pedro como «su» apóstol, pretensión que se abriría camino más adelante en la tradición de Pedro presentándolo como primer obispo de Roma. Así se explica también por qué el autor echó mano del procedimiento de la pseudoepigrafía.

La primera carta de Pedro parece haber sido escrita en una *situación* muy concreta. La dirección «a los elegidos extranjeros del Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia» (1,1) no tiene por qué ser una ficción, sino que revela que la carta estaba dirigida efectivamente, como una circular, para dar ánimos a aquellas comunidades que se encontraban en una situación de persecución. En esta carta se percibe otra vez el mismo interés por la política interna eclesial que era característico en los escritos de Ignacio y Clemente: los dirigentes de una iglesia particular intentaban influir en otras comunidades animando, instruyendo y exhortando, colaborando así a la construcción de la unidad de la cristiandad. Lo mismo que en la 1.ª carta de Clemente, también aquí se puede pensar en la persecución de Domiciano como determinante de la ocasión y fecha de la carta, pues el Apocalipsis de Juan demuestra que esta persecución tuvo repercusiones en Asia. También cabe imaginar que el autor tuviese presente la situación que había surgido en Bitinia (112 d. C.) durante el gobierno de Plinio el Joven (cf. § 12,3 d). De todos modos, la carta muestra que las circunstancias de una persecución daban motivo para reforzar los lazos de toda la Iglesia.

Existe toda una serie de hipótesis sobre el *género literario* de la primera carta de Pedro. Las claras alusiones al bautismo de 1 Pe 1, 22 s; 2,1 ss (cf. también 1,3: «Reengendrados a una viva esperanza por la resurrección de Jesucristo de entre los muertos») hacen pensar en las liturgias bautismales. Algunos especialistas han llegado a considerar al escrito como una liturgia bautismal completa reelaborada posteriormente en forma epistolar. Es curioso el final aparente de la carta en 1 Pe 4,11 y el nuevo comienzo de 4,12; parece como si en 4,12 se hablara por primera vez de los padecimientos como de una realidad presente, mientras que antes sólo se mencionaba la posibilidad en principio de los sufrimientos. ¿Acaso es el pasaje de 4,12 ss un apéndice añadido posteriormente cuando las circunstancias habían cambiado y se había recrudecido la persecución? Para resolver estos problemas hay que partir del hecho de que el autor utiliza e interpreta diversos materiales tradicionales cuya reconstrucción completa no siempre es posible, pero que a pesar de sus comentarios y adiciones se puede identificar todavía con bastante seguridad. 1 Pe 1,20 y 3,18-19,22 proceden de formulaciones kerigmáticas que describen la obra salvífica de Cristo; 2,21-25 es una exposición de tono hímnico de la pasión de Cristo que recoge la terminología de Is 53; 1,3-12 imita o se apoya en material litúrgico, según el modelo de Col 1,3-6 y Ef 1,3-14, para explicar la salvación; 1,22-23 parece ser la cita de una exhortación estereotipada dirigida a los nuevos bautizados.

Junto a estas tradiciones litúrgicas, el autor elaboró mucho material parenético. En 2,13-3,6 se reproduce un catálogo de deberes familiares que no sólo contiene las amonestaciones normales a los esclavos, a las esposas y a los maridos, sino que lleva como introducción una invitación a obedecer a la autoridad establecida; 4,3-5 se basa en una lista de vicios y 4,7-11 en un catálogo de virtudes, elaborados bajo la influencia de pasajes correspondientes de las cartas paulinas; las exhortaciones escatológicas, como en 1,13 (cf. Lc 12,35), demuestran que en los pasajes escatológicos de la carta (1,13 ss; 4,12 ss; 5,6 ss) las fórmulas tradicionales han sido objeto de elaboración. Al igual que la 1.ª carta de Clemente, la 1.ª de Pedro se inspira también en el tesoro de la liturgia, de la predicación y de la parénesis eclesiástica, y utiliza del mismo modo el AT, aunque sin citarlo expresamente. Todos estos géneros relacionados entre sí desempeñan su función en la carta aunque ésta no puede asignarse a uno de ellos en particular. El lenguaje de la carta es bíblico, o procede al menos de la lengua litúrgica muy influenciada por la terminología bíblica con gran profusión de citas del Antiguo Testamento (cf. 2,5-10).

La *intención* de la carta no ofrece lugar a dudas: ante una época de persecución fue compuesta para renovar la esperanza en la segunda venida de Jesús, por lo que hace un llamamiento a la alegría en los padecimientos (1,6 s). La experiencia de los padecimientos hace más firme la certeza de la venida de Cristo, aunque también comporta un mayor peligro de apostasía (5,8-9). Al mismo tiempo, el autor insiste en las normas en torno a una conducta cristiana que no es de suyo escatológica (cf. listas de obligaciones familiares y su utilización en Colosenses y Efesios), pero que precisamente en medio de las peripecias de la tribulación exige un cumplimiento más fiel. El autor exhorta a los cristianos a soportar los sufrimientos como hombres íntegros (cf. 3,13-17; 4,14-16). Una conducta escatológica se identifica con la observancia de la moral común contrastada y reforzada con los criterios de la Biblia y con el evangelio.

La 1.ª carta de Pedro está escrita desde la perspectiva de una esperanza escatológica sincera, lo cual no se puede afirmar de la segunda epístola que se encuentra en el Nuevo Testamento también bajo el nombre de Pedro. También esta carta intenta reforzar la espera en la parusía, pero no en cuanto esperanza y consuelo de los perseguidos, sino como una doctrina teológica que se pretende defender. La *2.ª carta de Pedro* depende de la primera, y alude expresamente a ella (2 Pe 3,1). Mientras que en la primera carta falta el aparato pseudoepigráfico, la segunda lo emplea con todo detalle. El autor se presenta prolijamente como «Simón Pedro, siervo y apóstol de Jesucristo», alude a que Jesús le había predicho su futuro martirio (1,14), pone de relieve que fue testigo de la transfiguración de Jesús (1,16-18) y no se le olvida hablar de Pablo como de su hermano querido (3,15). Pero la utilización de la carta de Judas (cf. § 12,1 b) en 2.ª Pedro 2 no se puede atribuir de ningún modo al Pedro histórico. Además, el lenguaje de esta segunda carta es el de la cristiandad del s. II, es decir, una lengua literaria muy helenizada, en la que aparecen expresiones como «partícipes de la naturaleza divina» (1,4) completamente ajenas al cristianismo primitivo y donde se encuentran refranes griegos como «la cerda lavada vuelve a revolcarse en el cieno» (2,22). El empleo de la retórica aticista en la 2.ª carta de Pedro hace que ésta se diferencie claramente de la mayoría de los otros escritos cristianos primitivos que utilizaban el griego de la koiné.

El hecho de que en un escrito de «Pedro» se mencione expresamente a Pablo y se aluda a sus cartas, sitúa también a la 2.ª epístola de Pedro entre los escritos cristianos primitivos que consideran a Pedro y a Pablo como autoridades de la Iglesia. Pero la situación no es la misma que en los tiempos de Clemente e Ignacio,

pues en 2 Pe 3,15-16 el autor advierte a sus lectores de las dificultades exegéticas de las cartas paulinas y de las manipulaciones de Pablo por parte de los herejes que interpretan también erróneamente las demás Escrituras. Hacia mediados del s. II se encuentra una observación muy similar en Dionisio, obispo de Corinto: «Los apóstoles del demonio han llenado mis cartas de malas hierbas, omitiendo muchas cosas y añadiendo otras. No es, pues, de maravillar que algunos se hayan dedicado incluso a falsificar las Escrituras del Señor» (Eusebio, *Hist. Ecles.* 4,23,12). Ambas afirmaciones parten del supuesto de que los escritos cristianos dotados ya de una autoridad reconocida eran también objeto de reelaboraciones e interpretaciones. La manera cómo 2 Pe 3,2 equipara «las palabras predichas por los santos profetas» y «el precepto del Señor y Salvador otorgado por vuestros apóstoles» hace pensar que estos últimos eran accesibles en escritos considerados ya como sagrados. De estas Escrituras, es decir, de los evangelios puestos por escrito, recogió el autor la referencia sobre Pedro como testigo de la transfiguración de Jesús (1,16-18) y sobre la predicción de su martirio.

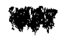
Tampoco cabe ninguna duda sobre quiénes eran los acusados de falsificación de las Escrituras. La carta de Judas, utilizada en 2 Pe 2, polemizaba ya contra sus adversarios gnósticos. La 2.ª carta de Pedro reformula esta controversia con el gnosticismo, dirigiéndose más claramente contra la interpretación gnóstica del Génesis (Gén 6,1-4; Noé como proclamador de la justicia; Sodoma y Gomorra y el justo Lot), pero evita todos aquellos pasajes de la carta de Judas que se refieren a la literatura apócrifa. Al hablar de las «fábulas artificiosas» (1,16) el autor ataca a los gnósticos, y a ellos atribuye la crítica escéptica relativa a la esperanza en la parusía ya mencionada en 1 Clem 23,2-4 (cf. 2 Clem 11,2) y que procede posiblemente de un escrito (¿cristiano?) desconocido. «¿Dónde está la promesa de su venida? Porque, desde que murieron los padres, todo permanece igual desde el principio de la creación» (2 Pe 3,4). La nueva doctrina de la parusía de Cristo, que el autor contrapone a la gnosis, es, sin embargo, todo lo contrario de una nueva revivificación de la esperanza cristiana originaria. En 2 Pe 3,5-13 el fin del mundo se convierte en una doctrina que puede tener una aceptación general, pues la visión de una conflagración cósmica (3,12) hacía que la teoría cristiana del fin del mundo también resultara convincente incluso para un estoico. La conexión con la esperanza cristiana tradicional se consigue de una manera un tanto forzada a través de una cita de 1 Tes 5,2 y Ap 21,1 (2 Pe 3,10.13). La interpretación gnóstica de Pablo dio lugar en definitiva a una situación que hacía cuestionable la

unión de la autoridad conjunta de Pedro y de Pablo. Mientras que hacia el año 100 d. C. se podía citar y utilizar a Pablo sin problemas, al cabo de una generación el autor de la 2.ª carta de Pedro pertenecía a aquellos cristianos «ortodoxos» que mencionaban por supuesto el nombre de Pablo, pero que en el fondo hubieran preferido que el gran apóstol no hubiera escrito ninguna carta, o por lo menos ninguna que ocasionara tantas dificultades a la interpretación cuando se intentaba defender la fe auténtica contra la herejía.

g) *La disciplina interna de la Iglesia en nombre de Pablo: las cartas Pastorales*

Para 12.2 g: Comentarios
M Dibelius y H Conzelmann, *The Pastoral Epistles A Commentary on the Pastoral Epistles* (Hermeneia), Philadelphia· Fortress, 1972
Estudios
R. J. Karris, *The Background and Significance of the Polemic of the Pastoral Epistles* JBL 92 (1973) 549-64;
H von Campenhausen, *Polycarp von Smyrna und die Pastoralbriefe,* en Id , *Aus der Fruhzeit des Christentums,* Tubingen· Mohr/Siebeck, 1964, 197-252,
Id , *The Christian and Social Life,* 141-59;
M. Dibelius, «*Epígnōsis alētheías*», en Id., *Botschaft und Geschichte,* Tubingen: Mohr/Siebeck, 1956 2, 1-13
Para 12.2 g Texto de tercera Corintios
M Testuz, *Papyrus Bodmer* X-XII (Cologny-Genève. Bibliotheca Bodmeriana), 1959;
W Schneemelcher, *The Acts of Paul* NTApo 2, 375-78.

Las cartas a los Colosenses, a los Efesios y a los Hebreos, y el mismo Ignacio de Antioquía habían aceptado desde el punto de vista teológico a Pablo, y suponían la continuidad de un proceso teológico que se llevaba a cabo en nombre de Pablo. Para la 1.ª carta de Clemente, por el contrario, Pablo no era más que el maestro y animador de una conducta recta orientada hacia la unidad eclesial. Con esto se trazaba un camino hacia una interpretación «eclesiástica» de Pablo. Las cartas de Pablo que deseaba implícitamente el autor de la 2.ª carta de Pedro fueron escritas, de hecho, en la primera mitad del s. II y son las epístolas a Timoteo y a Tito que se suelen designar como cartas Pastorales. Estos tres escritos son afines en el lenguaje, en la concepción teológica y en su intencionalidad, y proceden de la pluma del mismo autor, diferenciándose en muchos aspectos de los restantes escritos del *corpus paulinum.* Prescindiendo de la remitida a Filemón, son las únicas cartas de este *corpus* dirigidas a personas individuales, aunque no se les trate como sujetos privados, sino como dirigentes de la Iglesia encargados de la supervisión de la comunidad cristiana.



No existen tantos testimonios sobre las cartas Pastorales como sobre las demás cartas paulinas. Faltan en el canon de Marción (cf. § 12, 3 c), y no están contenidas en el manuscrito más antiguo de las cartas paulinas (𝔓46). Sin embargo, aparecen en el canon de Muratori y tienen noticias de ellas Ireneo y Tertuliano. A comienzos del s. XIX se puso en tela de juicio su *autenticidad.* Los argumentos aportados por la moderna investigación son tan sólidos que sólo cabe defender la autoría paulina a base de hipótesis rebuscadas y de una acumulación de imprecisiones históricas. Vamos a mencionar de forma muy escueta los argumentos más importantes.

El *lenguaje* de las cartas Pastorales se desvía del de Pablo auténtico mucho más de lo que puedan suponer las peculiaridades lingüísticas de las demás cartas del corpus paulino. Se trata, además, de modismos del lenguaje cristiano del s. II, del que no existen precedentes en la época de Pablo. Sorprende de manera especial la terminología con la que se describe el acontecimiento salvífico cristiano. La venida de Jesús se designa como «epifanía del Salvador (*sotér*)» (Tit 2,13; cf. 2, Tim 1,10; Tit 3,4.6, donde también se emplea esta terminología en relación con la aparición terrena de Jesús). Pablo no usa estas expresiones (*sotér* aparece en Pablo sólo una vez refiriéndose a la aparición futura de Jesús, Flp 3,20), sin embargo en el mundo religioso helenístico y en el culto al emperador se encuentran muchos términos parecidos. El título de «Salvador Dios» (Tit 2,10), referido a Cristo, no tiene precedente en toda la literatura cristiana del s. I. «La revelación de la bondad y del amor a los hombres (*philanthropía*) de nuestro Salvador, Dios» (Tit 3,4) encuentra también sus paralelismos en el culto al emperador. El buen comportamiento cristiano se llama, sin más, «religión» (*eusébeia,* Tim 2,2; 4,7; y en otros pasajes); el mensaje cristiano es «la doctrina saludable» (1 Tim 1,10; 2 Tim 4,3; etc.); el término «fe» se suele emplear para designar la fórmula del credo cristiano (1 Tim 3,9; 6,10; etc.). Todo esto no sólo es inconcebible en Pablo, sino que precisamente es típico del lenguaje religioso del paganismo de la época imperial romana, adoptado de manera creciente por parte de las comunidades cristianas. En ocasiones las cartas Pastorales intentan emplear giros paulinos, pero precisamente en estos casos se ve que no es Pablo el que habla. Esto ocurre en Tit 3,5 cuando dice: «(Salvados) no por las obras que hubiéramos hecho en la justicia sino por virtud de su misericordia» (cf. 2 Tim 1,9). El intento de hacer hablar a Pablo sobre su conversión delata la perspectiva teológica no paulina del autor, como cuando dice en 1 Tim 1,13: «En otro tiempo yo era un blasfemo, un perseguidor y malhechor, pero experi-

menté la misericordia porque lo hacía por ingnorancia en la incredulidad». El Pablo verdadero, por el contrario, puede decir con orgullo que su persecución fue una perversidad, pero que en justicia, según la ley, fue irreprensible (Flp 3,4-6; cf. Gál 1,14).

También es importante la cuestión de las *circunstancias* dentro de la vida de Pablo en las que pudieron surgir las cartas Pastorales. Precisamente las instrucciones referentes a los colaboradores de Pablo, que pudieran dar la impresión más fuerte de autenticidad, son las que crean problemas irresolubles (cf. principalmente 2 Tim 4,9-21; aunque también Tit 1,5; 3,12-14). Las cartas Pastorales no caben dentro de las circunstancias de la misión paulina que conocemos a través de las otras misivas de Pablo y de los Hechos de los apóstoles. Las epístolas a Timoteo y a Tito no pudieron ser escritas en ningún momento anterior a la cautividad romana de Pablo. Es posible ciertamente que Pablo hubiera sido puesto en libertad en Roma, pero en este caso todas las referencias existentes indican (por ejemplo, la 1.ª Clem 5,7 dice que llevó el evangelio hasta los confines de occidente) que realizó su proyectado viaje misionero a España (Rom 15,28), y que a su vuelta sufrió el martirio en Roma. No existe ningún testimonio en favor de un retorno de Pablo al oriente, o sea a Grecia y a Asia Menor, hipótesis esta ineludible para los defensores de la autenticidad de las cartas Pastorales.

Si Pablo no escribió las epístolas Pastorales, queda el problema de la época y del lugar de su composición dentro de la historia del cristianismo. En nuestra opinión, estas cartas «de Pablo» llevan a cabo exactamente aquello que necesitaban las Iglesias de la tradición paulina para conservar y garantizar la autoridad del Apóstol —y de esta forma también la tradición de sus cartas ya reunidas en una colección— a la vista de los peligros surgidos con la interpretación gnóstica de que había sido objeto. Ahora bien, se podían concebir, como es lógico, diversas posibilidades entre las que se podría elegir la más conveniente, en el supuesto de hacer hablar a Pablo como defensor de su propia doctrina, y al mismo tiempo de la Iglesia, en contra de los gnósticos. Una de estas posibles vías la eligió el autor de la *3.ª carta a los Corintios* que se conserva en los Hechos apócrifos de Pablo. Podemos dejar sin respuesta la cuestión si la carta circuló al principio de manera independiente, o si la compuso el autor de los Hechos con vistas al contexto de la narración, que hacía referencia a la polémica de Pablo con sus adversarios de Corinto, tal como era conocido por la correspondencia auténtica con aquella ciudad. Sea como fuere, los *Hechos* apócrifos nos dicen que los presbíteros de Corinto enviaron en primer lugar una carta a Pablo en la cual se ex-

ponían las doctrinas erróneas de los gnósticos, a saber: que es lícito apelar a los profetas, que ni el mundo ni los hombres han sido creados por Dios, que Jesús no nació de María ni se encarnó, y que no existe la resurrección de la carne. Pablo, que se encuentra de momento encarcelado en Filipos, responde también epistolarmente, con la llamada 3.ª *carta a los Corintios,* en la cual repite y confirma la fe de la Iglesia en la creación del mundo por Dios, en el nacimiento de Jesús del linaje de David a través de María, en la redención por medio del cuerpo de Cristo, en la resurrección de la carne y en el castigo de todos los impíos. Para la confección de esta carta el autor utiliza pasajes de las epístolas paulinas, añadiéndose pruebas veterotestamentarias para la doctrina de la resurrección de la carne. Con esta carta, que surgió hacia la misma época que las epístolas Pastorales (su autor no las conoce o, en cualquier caso, no las utiliza en la confección de su escrito), se solucionaba el problema de la interpretación gnóstica de Pablo creando una situación en la propia vida del Apóstol: en medio de su trabajo misionero y con palabras que proceden, en gran medida, de las cartas alegadas por los gnósticos, «Pablo» tiene la oportunidad de defenderse a sí mismo. De esta forma el Apóstol era y continuaba siendo un defensor de la fe de la Iglesia católica primitiva.

El autor de las cartas Pastorales eligió otra posibilidad. Enlaza con la tradición de Pablo como mártir (cf. § 12,2 e), aunque no prosigue simplemente la tradición de las «cartas de la cautividad» —también la 3.ª carta a los Corintios está escrita desde la prisión—, sino que convierte las cartas mismas en un *testamento de Pablo.* Al emplear este género literario desarrollado por el judaísmo (cf. § 5,3 c) el autor toma una decisión que otorga a la defensa paulina unas características peculiares. El que redacta su testamento no necesita de una defensa ulterior, pues ya pertenece a los «antiguos» —en este caso un mártir venerado de la Iglesia— cuya autoridad está más allá de cualquier duda. El testamento permite una recapitulación del pasado y reclama una visión prospectiva del futuro, en la que la experiencia del pasado elaborada y resumida desde la perspectiva del presente, sirve de orientación para el porvenir

Para la confección de la *2.ª carta a Timoteo* el autor eligió, con toda intención, la forma de testamento cuidando los menores detalles. En 2 Tim 1,3-18 se lanza una mirada retrospectiva al pasado del destinatario (por eso se menciona nominalmente a la madre y a la abuela de Timoteo), luego se alude a la situación de Pablo que se halla en prisión, abandonado por todos, pero sabe que se dará cumplimiento a su testamento (gr. *paratheke,* término

que sólo aparece aquí en todo el NT). En 2 Tim 2,1 comienza el discurso admonitorio del testamento que se inicia con las palabras: «Tú, pues, hijo mío». Esta expresión es típica del estilo testamentario y es el único sitio de las cartas Pastorales donde se encuentra. El discurso admonitorio contiene en primer lugar una exhortación fundamental (2,1-13) en la que se citan por dos veces fórmulas tradicionales de fe (2,8 y 2,11-13). A continuación sigue una exhortación relativa al comportamiento con los herejes (2,14-21), y una amonestación personal sobre la conducta correcta, en la que se utilizan una lista de virtudes y otra de vicios (2,22-26). Acto seguido, y de acuerdo con el uso acostumbrado en los testamentos, viene una advertencia sobre los «últimos días» (3,1-17), en la que se predica la aparición de falsos maestros (3,2-9) y se alude a la sagrada Escritura como fuente de firmeza (3,14-16). El discurso admonitorio termina con un conjuro (4,1 ss), subrayado con una nueva referencia a la situación de Pablo en vísperas de la muerte (4,6-8). La parte final (4,9 ss) muestra que el cuidado de Pablo por sus comunidades le ocupa hasta sus últimos días, pero como casi todos le han abandonado sólo puede transmitir su legado a Timoteo a través «de su testamento». A diferencia de Tit 3,12, Pablo no da ninguna noticia sobre sus planes futuros, sino que expresa su esperanza de que «el Señor le rescatará del mal y le salvará en su reino celestial» (4,18). Habrá, pues, que sopesar si la 2.ª carta a Timoteo no fue concebida como el final de la colección de estas tres cartas.

Las otras dos epístolas están estrechamente relacionadas con la 2.ª carta a Timoteo, y lo que el autor pone en boca de Pablo en torno a la cuestión de la constitución de la Iglesia, a la conducta moral cristiana y a la lucha contra la situación producida por los falsos maestros ya está tratado fundamentalmente en la primera carta a Timoteo y en la dirigida a Tito; la 2.ª carta a Timoteo habla de los falsos doctores y de la vida cristiana sólo en cuanto resultaba imprescindible como parte de las exhortaciones y parénesis escatológicas propias del estilo de los testamentos. El argumento de la *1.ª carta a Timoteo* es la disciplina interna de la Iglesia. El esquema utilizado para la disposición de los temas procede de la lista tradicional de los deberes familiares, que resultó transformada y ampliada en un catálogo apropiado de los deberes eclesiásticos. El principio (1 Tim 2,1-15), que sigue los tópicos tradicionales, introduce el tema de la manera de comportarse respecto a la autoridad política, pero a continuación se habla sobre la plegaria. Los dos temas tradicionales siguientes tratan de instrucciones eclesiásticas más específicas sobre el modo de orar de los hombres y el comportamiento de las mujeres en las asambleas

litúrgicas (2,8-15) El autor pasa a continuación, de una manera consecuente, a las ilustraciones para los que detentan los cargos eclesiásticos: los obispos (3,1-11) y los diáconos (3,12-13, 4,6). El texto de 5,1-2 nos permite intuir que en la lista tradicional tocaba en este momento hablar sobre los «viejos y los jóvenes» presbíteros (5,17-20). Sólo en este momento se siente ya libre para tornar a la lista originaria de deberes familiares, hablando entonces de los esclavos (6,1-2) y de los ricos (6,17-19· probablemente una modificación del tradicional «señores» como se esperaría) El autor interrumpe en ocasiones este esquema, a veces con noticias de tipo personal (3,14 s), otras con alusiones a los falsos maestros (4,1-5) y con exhortaciones personales «a Timoteo» que en realidad no son más que instrucciones generales a responsables cristianos de todas las categorías (4,6-16, 6,3-16), estos tres elementos se encuentran juntos en la introducción de la carta (1,3-20) El equema de la *carta a Tito* es parecido A la instrucción sobre los presbíteros (Tit. 1,5 ss) siguen otras recomendaciones para los ancianos, para los jóvenes de ambos sexos y los esclavos (2,1-10 (2,1-10) y finalmente una exhortación a la obediencia para los gobernantes (3,1-2). También aparecen ciertas digresiones con instrucciones referentes a los falsos maestros (1,10-16, 3,9-11), con noticias personales (3,12-14) y con exhortaciones «a Tito» (2,15). Aparte de todo esto el autor añade, en diversos pasajes de las tres cartas, material kerigmático e himnos (por ejemplo, 1 Tim 3,16; Tit 2,11; 3,45).

Para los detalles de las instrucciones y exhortaciones las cartas Pastorales utilizan diversos catálogos de virtudes y de vicios, que en ocasiones amplían y comentan. Es interesante observar dos rasgos característicos· el autor exige las mismas virtudes a los diferentes cargos eclesiásticos como son lo obispos, los presbíteros, los diáconos y las viudas, a la vez que las presenta como normas de una conducta cristiana válida para todos. Se trata de virtudes que corresponden a un comportamiento recto aplicable de igual manera a cristianos, judíos y paganos La buena conducta cristiana se identifica, pues, con los deberes y virtudes cívicas y sociales normales que eran habituales en la sociedad de aquellos tiempos. Resumiéndolo en una frase con el autor, tal conducta significaría «renunciar a la impiedad y a los bajos deseos y vivir sobria, justa y piadosamente» (Tit 2,12) Como detalles específicos de moralidad se menciona: la fidelidad matrimonial, el cuidado de los hijos y de la casa, la hospitalidad, la evitación de discusiones y riñas, el cuidado de los débiles y atribulados, y la conformidad con lo que se tiene. Esto es lo que se quiere decir cuando se habla de la *moral cívica cristiana* como ideal ético de las cartas Pastorales.

Falta una fundamentación específicamente escatológica que respalde esta manera de comportarse. El autor sólo alude de manera general a la esperanza cristiana en la futura aparición de Cristo (Tit 2,13). Al decir que «nada trajimos al mundo y nada podemos llevarnos de él» y que la raíz de todos los males es la avaricia (1 Tim 6,7-10) se afirma algo con lo que coincidiría cualquier ciudadano pagano de la época. Tales exigencias no son algo específicamente cristiano, no tienen ninguna relación con la escatología. Las mismas virtudes que se piden en las cartas Pastorales a los responsables eclesiásticos se encuentran también en las listas paganas de virtudes propias de los generales o actores. Con esta acomodación de la moral cristiana a las expectativas éticas generales de su tiempo, las cartas Pastorales dan un paso decisivo que al mismo tiempo supone una preparación para la apologética cristiana (cf. § 12, 3 e). La cristiandad ya no se considera a sí misma como una secta religiosa que a la vista de su vocación especial debe poseer y sentirse obligada a una ética peculiar. Por el contrario, se siente más bien responsable ante el mundo y la sociedad, y ha de intentar cumplir ejemplarmente las normas sociales generales. Este cambio es un giro sorprendente ya que se halla en un grupo de cartas avaladas con el nombre de Pablo, pues éste siempre fundamentaba su ética escatológicamente. En realidad, sin embargo, este cambio vuelve a poner en primer plano un aspecto importante de la ética paulina, otorgándole un significado más general. En verdad Pablo siempre había admitido un comportamiento ético especial bajo unas perspectivas escatológicas (cf. por ejemplo 1 Cor 7,25-35), pero se había negado a convertirlo en norma de conducta general. Por el contrario, había señalado explícitamente que la libertad cristiana lleva consigo la posibilidad de decisiones éticas razonables tras una prudente consideración de diversas alternativas: (cf. 1 Cor 7,2-7; 7,36-38; Flp 4,8-9). Las cartas Pastorales vuelven a resaltar este elemento de la ética paulina oponiéndose a los gnósticos cristianos que habían convertido a Pablo en testigo cualificado de una moralidad sectaria para la cual las normas de la sociedad eran indiferentes ya que el mundo del que esa sociedad formaba parte no tenía ningún derecho a ser tomado en serio.

La identidad de los *falsos maestros* atacados en las cartas Pastorales plantea al historiador un enigma. Es evidente que el autor no intenta entrar en una confrontación teológica con esos herejes, puesto que en lugar de ello se contenta con señalar a la ética y el comportamiento moral como criterio para diferenciar el cristianismo auténtico de las doctrinas erróneas. Si se intenta reunir en un conjunto las afirmaciones en torno a los falsos maestros, se

obtiene un cuadro un tanto confuso. Por una parte, parece que se trata de judíos o de judeocristianos. Los adversarios pretenden ser doctores de la ley (1 Tim 1,7); proceden «de la circuncisión» (Tit 1,10) y predican «fábulas judaicas y preceptos de hombres» (Tit 1,14). También se ajustaría a esta imagen de los oponentes su exigencia de abstenerse de determinados alimentos (1 Tim 4,3), especialmente ya que aquí en Tit 1,4 s el autor pone de relieve la pureza de todo lo creado por Dios. Pero además de las normas alimentarias, 1 Tim 4,3 habla de la prohibición de casarse y en el mismo apartado (4,7) se advierte contra las «fábulas profanas y los cuentos de viejas». De manera similar suenan las alusiones a las «fábulas y genealogías inacabables» (1 Tim 1,4) o sencillamente a las «genealogías» (Tit 3,9). Ahora bien, estas últimas características parecen acomodarse mejor a gnósticos que a judaizantes. No puede dudarse que el autor tiene en su punto de mira efectivamente a los gnósticos, ya que exhorta de una manera explícita a «evitar las contradicciones de la falsa ciencia» (1 Tim 6,20), y rechaza el aserto típicamente gnóstico de que la resurrección ya se ha realizado (2 Tim 2,18).

Las demás notas distintivas de los falsos maestros no aportan más luz, pues el reproche de que van detrás del dinero (1 Tim 6,5.10; Tit 1,11) se aplicaba en aquel tiempo a cualquier tipo de adversario político, filosófico o religioso. Pero el detalle de que los falsos doctores intentaban especialmente convertir y captar a las mujeres (2 Tim 3,6-7), está de acuerdo con las tendencias de emancipación femenina de algunas sectas gnósticas en las que las mujeres tenían una importancia relevante. Este hecho se ve confirmado indirectamente por la prohibición de enseñar públicamente a las mujeres (1 Tim 2,12), que fue interpolada tardíamente en una de las cartas auténticas de Pablo (1 Cor 14,33 b-36). Pero la dificultad para caracterizar a los adversarios permanece: aunque es posible efectivamente verificar en otras fuentes cada uno de los datos, no hay modo de estructurarlos conjuntamente para formar un cuadro homogéneo de un solo grupo de falsos maestros. Cuando el autor habla de las «contradicciones (*antithéseis*) de la falsa gnosis» (1 Tim 6,20), se inclina uno a pensar en la obra principal de Marción (cf. § 12.3 c) que llevaba el título de «Antítesis». Pero la acerada crítica de Marción al AT no se compagina muy bien con las alusiones al ideario sobre la ley de los adversarios de la 1.ª carta a Timoteo. Por otro lado, la circuncisión, las doctrinas sobre la ley y las prescripciones alimentarias concuerdan perfectamente con la propaganda judeocristiana. Pero ¿es posible atribuir a los mismos adversarios la prohibición del matrimonio, la emancipación de las mujeres, las fábulas gnósticas y las genealogías?

También se podría pensar en gnósticos judeocristianos. La influencia gnóstica en el judeocristianismo fue un componente de la evolución del cristianismo en Siria. Sin embargo, no es éste el lugar para discutir las (remotas) posibilidades de un sincretismo gnóstico y judeocristiano. Después de todo bastaría con adscribir a un único grupo un cierto número de doctrinas heréticas un tanto contradictorias. Por este motivo, se recomienda por sí misma una explicación más razonable de las referencias a los falsos doctores que hallamos en las cartas Pastorales: el autor no intenta de ningún modo describir un grupo herético particular, puesto que carece de interés en proporcionar los materiales para una reputación adecuada. Sus caracterizaciones intentan pergeñar brevemente por medio de conceptos clave los fenómenos típicos de la herejía en general. Esto se hace especialmente evidente en los datos estilizados en torno a los falsos maestros que «Pablo» aporta en las predicciones sobre el futuro (1 Tim 4,1 ss; 2 Tim 3, 1 ss). Se trata de proporcionar a los dirigentes de la Iglesia unos critèrios según los cuales puedan enjuiciar si se trata de una doctrina errónea. El autor ha llegado a estas pautas por el camino de la experiencia con diversas herejías. Entonces se ve claramente por qué los principales criterios no están definidos desde un punto de vista objetivo sino formal: como disputas y discusiones y como la resistencia a someterse a las exigencias de una «sana» moral cristiana. En este sentido las cartas Pastorales quieren ser un «manual» que capacite a la Iglesia para combatir con éxito las doctrinas erróneas de cualquier clase.

La fidelidad al legado paulino queda así fuera de la zona de incertidumbre de la interpretación de las cartas paulinas. Desde el punto de vista teológico, la fe ha sido reformulada a base de expresiones que se acomodan al lenguaje religioso común de la época (cf. *supra*: la terminología de la carta). El autor considera como obra capital de Pablo la organización de las comunidades, tarea a la que el Apóstol había confiado de hecho un lugar privilegiado en su trabajo misionero, empleando en él considerable tiempo y esfuerzos. Mas ahora son ya fijos los *cargos* eclesiásticos: un obispo o un presbítero dirigente (que debe percibir una doble paga: 1 Tim 5,17); debajo de él, presbíteros, diáconos y viudas (estas últimas, que eran mantenidas por la comunidad, deben ser cuidadosamente examinadas para que no supongan una carga comunitaria, 1 Tim 5,3-16); se regula la ordenación a través de la imposición de las manos (1 Tim 5,22; cf. 4,14), de modo que el carisma de la función se transmita de esta manera (2 Tim 1,6). Pasa a segundo plano el pensamiento paulino de que todos los miembros de la comunidad reciben a través de la posesión del Espíritu

«dones» especiales que les hacen aptos para el servicio a la comunidad. En su lugar se exige a los responsables de la comunidad determinadas dotes morales. Respecto a los miembros de la Iglesia no se les pide que tengan carismas cristianos, sino que se les recuerda sus deberes de ciudadanos. De este modo las iglesias cristianas tienen derecho a ocupar un puesto como una de las religiones que integran la sociedad del mundo romano: sus miembros cumplen con sus deberes de buenos ciudadanos, tan bien como cualquier otro, o incluso mejor.

Sobre *el lugar y la época* de composición de las cartas Pastorales no tienen por qué surgir dudas. Las epístolas mismas nos remiten, en sus datos toponímicos, al ámbito del Mar Egeo. Entre los datos mencionados se encuentran Efeso, Tróade y Mileto en Asia Menor occidental, Corinto, Tesalónica y Nicópolis en Grecia, además de Galacia, Dalmacia y Creta. Timoteo, a quien se confía el «testamento» de Pablo, se encuentra en Efeso. Sobre la fecha de composición debemos considerar los siguientes factores: una época de relativa seguridad ante la persecución, un gran crecimiento de la cristiandad entre la clase media ciudadana, la organización de muchas iglesias con un mismo orden eclesiástico (las cartas Pastorales hacen referencia a un ámbito que se extiende desde las ciudades de la costa occidental de Asia Menor hasta Galacia, todo el Mar Egeo atravesando Grecia hasta su región occidental y Dalmacia), y un lenguaje típico del s. II, que no duda en tomar prestados términos propios del culto imperial. Un período tan grande de seguridad sólo tuvo lugar bajo el imperio de Adriano y de Antonino Pío, es decir, los años que mediaron entre el 120 y el 160 d. C. El autor tuvo que ser un dirigente eclesiástico muy influyente y de amplios horizontes, que marcó a la Iglesia este nuevo camino de consolidación a la vista del crecimiento de las comunidades cristianas, que deseaba una religión organizada que fuera aceptable para la cultura de su tiempo y que pretendía fortalecer a las comunidades contra los falsos maestros, especialmente gnósticos, cuya propaganda religiosa buscaba apartar al cristianismo del mundo y de las obligaciones morales ante la sociedad. En la primera mitad del s. II sólo conocemos por su nombre a un hombre que hubiera podido escribirlas: el obispo *Policarpo de Esmirna* (cf. § 12,2 c). La hipótesis de que éste fuera el autor de las cartas Pastorales cuenta con razones de peso, aunque son pocos los especialistas que han seguido esta teoría de Hans von Campenhausen.

h) *Policarpo de Esmirna*

Para 12.2 h: Textos
Funk-Bihlmeyer, *ApostVat,* xxxviii-xliv, 114-20;
Lake, *ApostFath,* 1, 279-301.
Comentarios
Lightfoot, *Apostolic Fathers,* vol. 2 parte 2, 897-998;
W. R. Schoedel, *Polycarp, Martyrdom of Polycarp, Fragment of Papias* (Grant, *ApostFath* 5).
Estudios
P. N. Harrison, *Polycarp's Two Epistles to the Philippians,* Cambridge: Cambridge University, 1936;
H von Campenhausen, *Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe,* en Id., *Aus der Frühzeit des Christentums,* Tübingen: Mohr/Siebeck, 1963, 197-252.

Policarpo era obispo de Esmirna en la época de Ignacio y sufrió el martirio en tiempos de Marco Aurelio después del 160 (cf. § 12,3 e). De él se ha conservado un escrito dirigido a la comunidad de Filipos. Esta *carta de Policarpo* se ha transmitido de manera muy deficiente. Todos los manuscritos griegos conocidos proceden de un arquetipo en el que faltaba el texto de los capítulos 10 al 13. El capítulo 13 se encuentra casi íntegramente en Eusebio (*Hist. Ecles.* 3,36,14-15), y para los capítulos 10 al 12 y para el 14 sólo contamos con una traducción latina bastante deficiente. Probablemente la carta que conservamos se compone de dos diferentes escritos de Policarpo a la iglesia de Filipos. El primero consistiría en los capítulos 13 y 14 que serían un escrito adjunto para acompañar a las cartas de Ignacio que había solicitado la comunidad de Filipos. Tuvo que ser redactado poco después de la visita de Ignacio, pues Policarpo no sabía aún nada sobre el martirio del obispo antioqueno, sino que estaba interesado únicamente en cumplir las instrucciones que Ignacio había impartido poco antes. En 9,1, por el contrario, se habla de Ignacio de manera muy distinta. Aquí es considerado como uno de los mártires celebrados cuyo ejemplo merece ser recordado. Así pues, Flp 1-12 debió escribirse unos años o más probablemente unos decenios más tarde. Esta impresión se confirma por la utilización que el autor hace de otros escritos primitivos cristianos. Esta carta no sólo conoce la 1.ª carta de Clemente sino que incluso corrige sus citas de las palabras del Señor (1 Clem 13,2), de acuerdo con la versión del evangelio de Mateo y de Lucas ya establecida (Flp 2,3), haciendo ver en otro lugar que conoce de ellos un texto escrito (7,2). El motivo inmediato de esta segunda carta de Policarpo a los filipenses era una malversación de fondos que había cometido el presbítero Valerio de Filipos, con respecto a lo cual el autor toma postura en el cap. 11.

El lenguaje y la teología de la carta de Policarpo son muy parecidos a los de las cartas Pastorales. Las amonestaciones eclesiásticas a los diversos estamentos basadas en catálogos tradicionales de deberes familiares, que ocupan una buena parte de la carta (4-6: mujeres, viudas, diáconos, jóvenes y presbíteros), corresponden totalmente a los de las Cartas Pastorales, lo mismo que las listas de virtudes y de vicios (cf. 2,2; 4,3; 5,2; 12,2). Entre las exhortaciones relativas a la oración de la parte final, se encuentra una amonestación para rezar por la autoridad (12,3) que recuerda a 1 Tim 2,1 s. El autor habla contra la avaricia con las mismas palabras que en 1 Tim 6,10. De todos modos los pasajes que parecen citas de las cartas Pastorales no aparecen con frecuencia en el escrito de Policarpo. Este suele expresar con más frecuencia lo mismo, pero en otras palabras, aunque empleando para ello una terminología parecida. Por lo demás, se observan a menudo frases y giros tomados de las otras cartas de Pablo; conoce, además, la 1.ª carta de Pedro. Sin embargo, Policarpo jamás alude al mismo Pedro, mientras que por tres veces nombra a Pablo (3,2; 9,2; 11,3). Pablo está considerado por Policarpo como la autoridad por antonomasia y su carta demuestra cómo un obispo cumple sus funciones de dirigir y ordenar los asuntos eclesiásticos dentro de la línea de Pablo, es decir, en el espíritu de las cartas Pastorales.

Policarpo también está interesado en la lucha contra los falsos maestros, aunque al igual que las cartas Pastorales tampoco entra en una discusión de sus argumentos. Faltan alusiones a los factores judeocristianos presentes en las doctrinas erróneas. Al exponer los criterios para reconocer a los falsos doctores se encuentran únicamente frases que se dirigen contra la gnosis. «El que no confiesa que Jesucristo vino en carne, es un anticristo; el que no cree en el testimonio de la cruz, procede del demonio; el que manipula las palabras del Señor para satisfacer sus propias concupiscencias y dice que no existe ni la resurrección ni el juicio es el primogénito de Satanás» (7,1). Ireneo que también procedía de Asia Menor y que, según cuenta, conoció de niño al anciano Policarpo, refiere una anécdota sobre el encuentro del obispo con Marción (Iren., *Adv. haer.* 3,3.4). Este le pidió: «¡Reconóceme!», a lo que Policarpo le respondió: «Te reconozco como al primogénito de Satanás». Como Ireneo también conocía la carta de Policarpo, es posible que no deba concederse mucho crédito a esta anécdota, lo mismo que a otros relatos de Ireneo sobre Policarpo. Pero debe considerarse la posiblidad de que cuando fueron redactadas estas cartas y las cartas Pastorales Policarpo conociera a Marción y lo tuviera en cuenta en la polémica sobre los fal-

sos maestros Dado que la primera aparición en público de Marción (cf. § 12,3 c) tuvo lugar hacia la mitad del episcopado de Policarpo, no es improbable que en esta segunda carta se refiera a él cuando habla de la manipulación de las palabras de Jesús. De hecho Marción reelaboró el evangelio de Lucas que Policarpo conocía Por lo que toca a las cartas Pastorales no es necesario en absoluto, como hemos apuntado ya, que las características sobre los falsos maestros aludan todas ellas al mismo grupo herético. Aunque algunas observaciones se pueden referir a los judeocristianos o a los gnósticos, la alusión de 1 Tim 6,20 a las «antítesis de la falsa gnosis» podía haber sido motivada por la obra principal de Marción, las *Antítesis,* independientemente de que Policarpo, que era la figura más significada y más sobresaliente de la historia de la Iglesia de la primera mitad del s II, fuese o no el autor de las cartas Pastorales

3 EL CRISTIANISMO EN SU CONFRONTACIÓN CON EL MUNDO

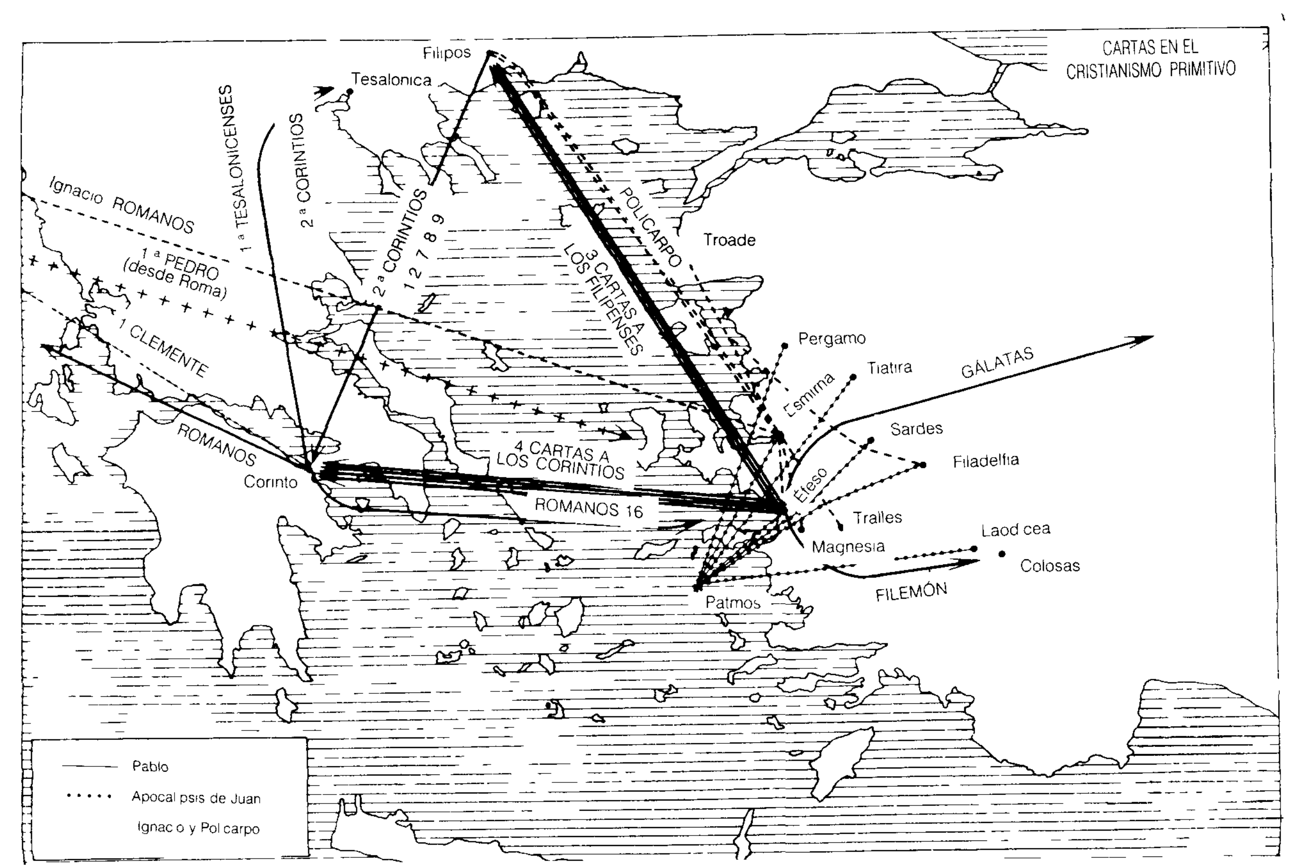
a) *Evangelio e historia como victoria dentro del mundo*

Para 12 3 a (1)
H J Cadbury, *The Making of Luke Acts* London SPCK, [2]1958,
H Colzelmann, *The Theology of St Luke* New York Harper, 1961,
G Lohfink, *Die Sammlung Israels Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie* (StANT 39), Munchen Kosel, 1975,
C K Barrett, *Luke the Historian in Recent Study* London Epworth, 1961,
F Bovon, *Luc le Theologien Vingt cinq ans des Recherches (1950 1975)* (Le Monde de la Bible) Neuchâtel y Paris Delachaux & Niestlé, 1978
Para 12 3 a (2) Comentario
J A Fitzmyer, *The Gospel according to Luke* I IX (AB 28), Garden City, Double day, 1981
Estudio
G Braumann (ed), *Das Lukas Evangelium* (WdF280) Darmstadt Wiss Buchge sellschaft, 1974
Para 12 3 a (3) Comentarios
F Jackson y Lake, *Beginnings* vols 3 5,
E Haenchen, *The Acts of the Apostles A Commentary* Philadelphia Westmins ter, 1971
Estudios
M Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles* London SCM, 1956,
L E Keck y J L Martyn (eds), *Studies in Luke Acts Essays Presented in Honor of Paul Schubert* Nashville Abingdon, 1966,
C H Talbert (ed) *Perspectives on Luke Acts* Macon, GA Mercer University, 1981,
J Kremer, *Les Acts des Apotres Tradition redaction, theologie* (BEThL 48), Gem bloux Leuven University, 1979,
J C O Neill, *The Theology of Acts in Its Historical Setting* London SPCK, 1961,
D L Tiede, *Prophecy and History in Luke Acts* Philadelphia Fortress, 1980,

C. Burchard, *Der dreizehnte Zeuge Traditions- und Kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Fruhzeit des Paulus* (FRLANT 103), Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970;
C. H Talbert, «*The Redaction Critical Quest for Luke the Theologian*», en *Jesus and Man's Hope Pittsburgh Festival on the Gospels,* Pittsburgh: Pittsburgh Theological Seminary, 1970, 171-222;
R. Bultmann, *Zur Frage nach den Quellen der Apostelgeschichte,* en Id., *Exegetica,* 412-23;
P. Pokorný, *Die Romfahrt des Paulus und der antike Roman* ZNW 64 (1973) 233-44;
A. J. Mattill y M. B. Mattill, *A Classified Bibliography of Literature on the Acts of the Apostles,* Leiden: Brill, 1966. Bibliografía hasta 1961.

Prácticamente todos los escritos cristianos mencionados hasta ahora fueron redactados para el uso interno de la Iglesia. En ocasiones también surgían motivaciones apologéticas, como en el caso de la historia de la pasión del evangelio de Juan. Pero el cristianismo sólo pudo dirigirse abiertamente al pueblo romano en su actividad literaria una vez que tomó un partido más positivo respecto al mundo y al lugar de la Iglesia dentro de la sociedad del período imperial. Condición indispensable para ello era la existencia de unas normas relativas a la vida cristiana y eclesial que estuviesen de acuerdo con los principios comúnmente reconocidos sobre la moral cívica, una disminución clara de la esperanza escatológica en la segunda venida de Cristo, y un distanciamiento patente de la gnosis y de su renuncia al mundo. En las cartas Pastorales quedan patentes todos estos presupuestos de una manera ejemplar, aunque eran todavía escritos exclusivamente pensados para uso cristiano interno. Por eso hemos postergado el tratamiento de las primeras obras del cristianismo que se dirigen claramente al mundo pagano partiendo de una actitud fundamental apologética, los *escritos lucanos* neotestamentarios, aunque quizá puedan datarse en una fecha algo más temprana que las cartas Pastorales.

1) *Los escritos lucanos.*—El Evangelio y los Hechos de los apóstoles de Lucas fueron escritos por el mismo autor. Los prólogos de ambos escritos (Lc 1,1-4; Hech 1,1-2) hacen ver que se trata de una obra en dos partes. El lenguaje y el estilo literario son homogéneos y las diferencias se basan en la utilización de unas fuentes completamente diferentes. No cabe pensar que se trate de una obra originariamente única que se hubiera dividido más adelante en dos, pues no resulta posible desde el punto de vista de la técnica de la confección de un libro. Cada uno de los dos escritos —se trata de los dos libros más voluminosos del NT— corresponde aproximadamente al tamaño máximo de un rollo normal. Ninguno de los dos libros alude a su *autor.* A partir de finales del s. II se menciona como autor de esta obra doble a Lucas, a


CARTAS EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO
Filipos
Tesalonica
1ª TESALONICENSES
2ª CORINTIOS
2ª CORINTIOS 1 2 7 8 9
Ignacio ROMANOS
1ª PEDRO (desde Roma)
1 CLEMENTE
ROMANOS
Corinto
POLICARPO
3 CARTAS A LOS FILIPENSES
Troade
Pergamo
Tiatira
Esmirna
GÁLATAS
Sardes
Filadelfia
4 CARTAS A LOS CORINTIOS
Éfeso
ROMANOS 16
Tralles
Magnesia
Laodicea
Colosas
FILEMÓN
Patmos
Pablo
Apocalipsis de Juan
Ignacio y Policarpo

quien se identificó con el colaborador de Pablo nombrado en Flm 24, y de quien Col 4,14 afirma que era médico (cf. también 2 Tim 4,11). Pero no es fácil imaginarse a un colaborador de Pablo como autor de los Hechos de los apóstoles. Apenas puede creerse que se trate de un hombre estrechamente unido al trabajo misionero de Apóstol y que al mismo tiempo no mencione las cartas paulinas (a las que quizás no conozca), y que, por otra parte, pinte una imagen de Pablo que se corresponde en cierto grado al ideal de misionero difundido precisamente por los adversarios de Pablo de la 2.ª carta a los Corintios. No se puede demostrar por su lenguaje que el que compuso los Hechos de los apóstoles fuese un médico. O el autor se llamaba efectivamente Lucas, aunque no deba identificarse con el colaborador de Pablo, o se añadió el nombre a sus escritos con posterioridad en razón de 2 Tim 4,11 («sólo Lucas está aún conmigo»).

Pero todavía se pueden decir algunas cosas más sobre nuestro escritor. Era un cristiano procedente de la gentilidad que había recibido una buena educación, pues escribía en un griego elegante. Poseía un conocimiento profundo de la Biblia griega y su lenguaje estaba muy influenciado por este extremo, ya que su estilo puede denominarse «griego bíblico». Fue criado y educado, ciertamente, como cristiano. Para él los dos grandes hombres de la cristiandad primitiva son Pedro y Pablo. Este hecho nos remite a aquella Iglesia católica primitiva que consideraba a ambos una autoridad única (cf. § 12,2 d), por lo que su lugar de origen pertenecía al ámbito de las iglesias de Antioquía, de Efeso o de Roma. Pero también resulta evidente que «Lucas» no pertenecía a la primera o segunda generación cristiana, sino a la tercera. Para la segunda generación no era cosa lógica que Pedro y Pablo formaran una unidad; esta idea se desarrolló un poco más tarde. Por otra parte, Marción y Justino conocían el evangelio de Lucas en el año 150 d. C. y Policarpo quizá algo antes (posiblemente este último conocía tambien los Hechos de los apóstoles, cf. Pol Flp 1,2 con Hech 2,24). Por eso la redacción del evangelio no debe situarse más allá del año 125, aproximadamente, aunque los Hechos de los apóstoles se pudieran escribir un decenio más tarde.

No es posible resumir en una simple fórmula la *intención* de la doble obra lucana. Lucas se dirige preferentemente al mundo pagano, pero piensa constantemente en sus hermanos cristianos. Esto mismo ocurre en casi todos los escritores apologéticos porque conscientemente consideran a la cristiandad como a una parte de todo el mundo al cual se dirigen. Lucas trata de dibujar un proceso evolutivo que abarca toda la historia (lo cual no significa que fuera precisamente un historiador), y que estaba prede-

terminado desde los primeros inicios por la voluntad de Dios, tal como lo atestigua el Antiguo Testamento y fue proclamado por Juan el Bautista. El acontecimiento fundacional de este movimiento dentro de la historia fue la vida de Jesús. A partir de aquí, y a pesar de todas las oposiciones, este movimiento siguió su camino desde Jerusalén hasta Roma. Lucas quiere presentar cómo el evangelio, respaldado por hechos maravillosos, conquistó el mundo. También pretende demostrar al mismo tiempo que el heredero legítimo de las promesas veterotestamentarias es este cristianismo y no el judaísmo. A esto se añade otra tesis apologética: el cristianismo es una religión que políticamente no representa ningún peligro y que es perseguida injustamente, lo mismo que la muerte de Jesús en la cruz fue una injusticia. Finalmente a Lucas le interesa —tanto desde el punto de vista apologético como de edificación de la Iglesia— mostrar la presencia del poder divino a través del Espíritu de Dios, que dirige permanentemente el curso de esta historia hasta el presente, de la misma forma que es Dios quien dirige toda la historia hasta el momento final. A su vez, cada una de las partes de esta obra doble tiene su carácter peculiar. Esto estriba parcialmente en que a Jesús y a la Iglesia se les asigna una función distinta dentro de la historia total de la salvación, y también en que Lucas para confeccionar el evangelio tenía a su disposición unas fuentes totalmente diferentes y mucho más amplias que las que disponía para escribir los Hechos de los apóstoles.

2) *El Evangelio de Lucas.*—Para la *composición del evangelio* Lucas tomó como base el esquema del evangelio de Marcos, añadiéndole el material de la «fuente de los dichos» («Q») así como numerosas historias, máximas y parábolas de una tradición especial (para la cuestión sinóptica cf. § 7,3 b). La introducción al evangelio es un prólogo que vale para las dos partes de la obra y que se resume en Hech 1,1-2. Este prefacio revela claramente la postura lucana respecto a las tradiciones y escritos de la cristiandad primitiva. «Los que desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra», es decir, los hombres de la primera generación apostólica son los que transmitieron todo; más tarde «muchos» intentaron escribir otros relatos, y ahora mismo Lucas, «depués de haber comprobado minuciosamente todas las cosas desde el prinicipio», quiere redactar su escrito para Teófilo. Lucas revela así claramente su distancia respecto a la época apostólica y a los escritos compuestos antes que él. Esta situación se corresponde muy bien con un cristiano de la tercera generación, es decir, probablemente de comienzos del s. II.

Lucas sigue a su modelo, que es el evangelio de Marcos, desde 3,1 hasta 9,50 (= Mc 1,2-9,41), o sea, desde la aparición del Bautista hasta aproximadamente el segundo anuncio de la pasión de Jesús. Pero al tomarlo como base introduce algunas modificaciones, que no son muchas pero significativas (cf. *infra*). Tampoco reproduce el pasaje de Mc 6,45-8,26, sea porque faltaba en su texto de Marcos o porque lo omitió intencionadamente debido a sus repeticiones (cf. § 10,2 b). A partir de 9,51 Lucas abandona el esquema de Marcos, comenzando aquí el denominado «relato de viaje» lucano. Sólo en 18,15 vuelve de nuevo a Marcos (10,13), para no dejarlo hasta el relato del sepulcro vacío (Lc 24,12 = Mc 16,8), aunque de una manera un tanto libre. La novedad que introduce Lucas, además del largo relato del viaje, es la historia de la infancia en la que se cuenta el anuncio del nacimiento del Bautista y de Jesús, la historia del nacimiento de ambos, la circuncisión de Jesús y el relato de la pérdida de Jesús en el templo cuando tenía doce años (1,5-2,51). También son nuevas al final del evangelio las historias de las apariciones del resucitado (a los discípulos de Emaús y a los once discípulos) así como la ascensión (24,13-53). Lucas aprovechó el material de la «fuente sinóptica de los dichos» en diferentes pasajes del evangelio normalmente distribuyéndolo en grandes grupos de dichos. Entre éstos está el sermón del llano (6,20-49), los discursos sobre el Bautista (7,18-35), sobre el envío de los discípulos (9,56-10,16), y sobre los fariseos (11,37-52) y diverso material de dichos de Jesús que se combina en el relato del viaje con otras tradiciones específicamente lucanas. Lucas no acometió una tarea comparable a la de Marcos para reunir las sentencias de Jesús en grandes bloques de discursos distribuidos temáticamente (cf. § 10,2 c).

En el evangelio de Lucas hay muchas *aportaciones específicas* que no encuentran paralelismos en los otros evangelios sinópticos y que proceden de una o de varias fuentes especiales. No es probable que esta fuente particular constituyese un evangelio íntegro. Las características de estas aportaciones privativas se puede deducir de la siguiente lista en la que se mencionan los relatos más importantes (de los dichos ofrecemos sólo una breve selección):

Relatos de milagros:

- Pesca milagrosa de Pedro 5,1-11.
- Resurrección del hijo de la viuda de Naín 7,11-17.
- Curación de la mujer encorvada 13,10-17.
- Curación del hidrópico 14,1-6.
- Curación de los diez leprosos 17,11-19.

Apotegmas:

- La pecadora en casa de Simón 7,36-50.

Marta y María 10,38-42.
Cf. Las mujeres que acompañaban y servían a Jesús 8,1-3
Elogio de la madre de Jesús 11,27-28.
Zaqueo 19,1-10.

Dichos:
Predicación del Bautista a diversos estamentos sociales 3,10-14.
Maldiciones del sermón del llano 6,24-26.
Dichos escatológicos 10,18; 12,49 s; 17,20 s.
Dichos sobre la destrucción de Jerusalén 10,39-44.
Llamada a la penitencia 13,1-5.
Las dos espadas 22,35-38.

Comparaciones y parábolas, relatos ejemplares (todo dentro del relato lucano del viaje de Jesús a Jerusalén):
Parábola del samaritano 10,29-37.
El amigo inoportuno 11,5-8.
El rico necio 12,13-21.
El castigo según el comportamiento de los siervos 12, 47-48.
La higuera estéril 13,6-9.
La construcción de la casa y la planificación de la guerra 14,28-33.
La dracma perdida 15,7-10.
El hijo pródigo 15,11-32.
El administrador infiel 16,1-13.
El rico Epulón y el pobre Lázaro 16,19-31.
Parábola del siervo 17,7-10.
El juez inicuo 18,1-8.
El fariseo y el publicano 18,9-14.

Adiciones a la historia de la pasión:
El anuncio de las negaciones de Pedro 22,31-32.
Jesús ante Herodes 23,6-16.
La mujeres de Jerusalén 23, 27-31.
Los dos ladrones 23,32.33 b. 39-43.

Llama la atención la cantidad de parábolas que Lucas consiguió recoger de una tradición claramente digna de crédito así como los pasajes que se ocupan de la cuestión de los ricos y pobres y el fenómeno de las mujeres que aparecen en los apotegmas.

Para Lucas la época de Jesús constituye el «*centro de los tiempos*». Esta idea la puso de relieve en la misma confección de su evangelio. La época de la profecía queda recapitulada antes de la aparición pública de Jesús, dándose por finalizada con los acontecimientos de la infancia y en la historia de Juan el Bautista. La ín-

tima conexión de las predicciones de los dos nacimientos y de los relatos de ambos en Lc 1-2, la meticulosa formulación de las profecías sobre las funciones de Juan y de Jesús (Juan cumple el oficio profético de Israel, 1,15-17 y Jesús responde a la esperanza del pueblo israelita en cuanto rey en el trono de David sobre la casa de Jacob 1,32-33) y el resumen de la esperanza escatológica de Israel en los dos salmos (1,36-55.67-79), junto con los relatos mismos del nacimiento demuestran que la historia de la salvación de Israel encuentra aquí su punto culminante y desemboca directamente en la vida de Jesús. El anuncio por el ángel del nacimiento de Jesús queda dentro de este mismo marco (en la ciudad de David) y al mismo tiempo lo supera («Salvador» es aquí una expresión helenística, 2,11). Esto se vuelve a poner de relieve en la narración de la presentación en el templo y en la de Jesús entre los doctores de la ley (2,21-40. 41-52). El final de la historia de la salvación de Israel queda definido con precisión cuando Juan el Bautista es apresado *antes* de la aparición pública de Jesús (3,19-20), evitándose la mención de su nombre en el bautismo de éste (3,21-22). Después de las tentaciones el diablo deja a Jesús «hasta el tiempo determinado» (4,13). Este período termina con la entrada de Satanás en Judas (22,2), con lo que la actuación de Jesús transcurre durante un tiempo sin la presencia de Satanás.

La primera predicación de Jesús en Nazaret sirve para caracterizar programáticamente la importancia de este momento central de los tiempos (4,16-30), redactada por Lucas basándose en la narración de la expulsión de Jesús en Nazaret y transfiriéndola a este nuevo contexto (Mc 6,1-6). Los caminos y los lugares visitados por Jesús en este tiempo especial tienen una significación teológica: Galilea es el lugar de la actuación de Jesús; Samaría y Judea, los sitios de peregrinación, y Jerusalén el lugar de la pasión. El monte va unido a la oración (también en la transfiguración, cf. 9,28); el lago, a las revelaciones secretas a los discípulos, por eso Lucas no presenta ningún sermón de la montaña ni ninguna predicación de parábolas en el lago. Palestina, de la que Lucas tiene una idea que no responde a la realidad geográfica, se ha convertido ya en la Tierra Santa llena de lugares con un significado religioso. Mientras que Marcos había interpretado críticamente el tema tradicional de la actuación del hombre divino subordinándolo a la historia de la pasión (cf. § 10,2 b), Lucas otorga a ese mismo tema una importancia nueva. Jesús es de hecho el hombre divino que, impulsado por el Espíritu, realiza hechos prodigiosos y predica el reino de Dios. Con el comienzo del gran viaje a Jerusalén (9,51) la actuación de Jesús entra en una nueva fase. Mientras que los doce habían sido enviados «a predicar el

reino de Dios y a hacer curaciones» (9,2), Jesús comisiona a los setenta como predicadores de la «proximidad» del reino de Dios (10,9), no dotados de poderes, sino «como ovejas entre lobos» (10,3). En el conjunto del evangelio el «ahora» escatológico aparece con más fuerza en primer plano. En 12,2-59 y 17,20-37 encontramos dos discursos escatológicos cada uno de los cuales cierra un capítulo de la peregrinación de Jesús. En este viaje de Jesús se encuentran también las instrucciones a los discípulos y las parábolas.

La última parte del evangelio vuelve a enlazar con Marcos y trata de la actuación de Jesús en el templo. En vez de la historia marcana que pinta a Jesús entrando en Jerusalén (Mc 11,1-11), Lucas describe la entrada de éste en el templo (cf. Lc 19,45 con Mc 11,11). Todos los días enseña Jesús en el santuario (Lc 20,8;21,37-38), pero no entra en la ciudad cuya destrucción predijo al dirigirse al templo (19,41-44). En el santuario tienen lugar no sólo las disputas sobre el censo, la resurrección y la cuestión acerca del Hijo de David, sino también el discurso apocalíptico (21,5-36). Lucas tomó este discurso de Mc 13, y lo elaboró bastante, de forma que se convirtió fundamentalmente en una profecía de la caída de Jerusalén en la que se transcriben incluso pormenores del asedio de Tito a la ciudad, que en la época de Lucas hacía tiempo que pertenececían a la historia (21,20-24). Unicamente al final del discurso (21,34-36) encontramos algunas amonestaciones escatológicas que recuerdan a las cartas paulinas, y que hablan del día del Señor que vendrá sobre toda la tierra. En relación con este acontecimiento la caída de Jerusalén es sólo un hecho histórico pasado. Pero desde el punto de vista de la historia de la salvación es significativo porque termina con ello la importancia de Israel como protagonista de la promesa. Desde una perspectiva cristiana Jerusalén es en primer lugar la ciudad de la pasión, la muerte y la resurrección de Jesús, eventos con los que concluye el «centro de los tiempos» y comienza el tiempo de la Iglesia. Los discípulos volverán ciertamente al templo después de la ascensión (24,53; cf. Hech 2,46; 3,1), pero el horizonte geográfico del acontecimiento que se inicia no está ligado ya a la Tierra Santa.

3) *Los Hechos de los Apóstoles.*—En su evangelio Lucas, apoyado en unas fuentes abundantes y utilizando el esquema de Marcos, pudo concentrarse en la confección biográfica de una sola figura. Sin embargo, en la composición de los *Hechos de los apóstoles* se enfrentaba a una tarea completamente diferente. Aunque disponía de fuentes suficientes, se trataba de un material que no era homogéneo y no brindaba el marco adecuado para pergeñar un

cuadro histórico coherente. En algunos puntos, además, era bastante escaso. La presentación de la biografía de una sola personalidad central era algo que no permitían las fuentes disponibles, ni se compaginaba con la intención lucana de describir la marcha triunfal del evangelio desde Jerusalén hasta Roma. Puesto que la biografía no encajaba como modelo literario, siempre existía la posibilidad de intentar una exposición histórica, lo cual respondía también al interés apologético del autor. Pero en este empeño surgiría un nuevo problema: Lucas quería informar sobre la acción del Espíritu santo, empresa apenas conciliable con las exigencias de un historiador que investiga críticamente las causas de los sucesos que relata. Por esta razón se veía obligado Lucas —aunque él se considerase a sí mismo como historiador— a echar mano de la aretalogía como procedimiento expositivo, es decir, una forma narrativa en la que cabe la demostración del poder divino de los protagonistas en sus obras y en su destino. Dado que la novela helenística se había servido ya de la aretología para describir la intervención divina en el sino de sus héroes (cf. § 3,4 e), fue fácil para Lucas buscar inspiración en este género literario. Ello le daba también la posibilidad de compensar la relativa escasez del material disponible a base de recoger historias sobre la credibilidad de tales materiales como fuente de información. En este género encontrarían su lugar adecuado los relatos de viajes o la historia de un naufragio, que pocas veces faltaba en una novela de ese estilo. Esto no significaba, sin embargo, que Lucas hubiera inventado estas historias; todo lo contrario: las narraciones milagrosas y los relatos de visiones y ensueños de los Hechos de los apóstoles proceden en su mayoría de la tradición. Por otra parte, cuando Lucas escribía como historiador tenía que echar mano en ocasiones a sus dotes de inventiva. Esto es particularmente visible en los sumarios y en los discursos.

Los sumarios (2,42-47, 4,32-37; 5,12-16; cf. 9,31) y por tanto las noticias sobre la situación ideal de la comunidad de Jerusalén son composiciones lucanas. Lucas había tomado de Marcos esta técnica de insertar sumarios, utilizándola ya en el evangelio (cf. Lc 6, 17-19 con Mc 3,7-12). Todos los *discursos* de los Hechos de los apóstoles proceden también de la pluma del autor aunque emplee material tradicional (formulaciones cristológicas y pruebas escriturísticas previamente reunidas). No existen diferencias teológicas entre los discursos de Pedro, de Esteban y de Pablo, lo que constituye una imposibilidad histórica. El contenido de los discursos paulinos de los Hechos tampoco se puede armonizar con la teología de Pablo tal como la conocemos por sus cartas. Es difícil que Pablo hubiera pronunciado un discurso como el del

Areópago (17,22-31), en el que se atribuye en un sentido estoico a todos los hombres un origen divino (17,28 s; lo cual se compagina difícilmente con Rom 1,18 ss). Tampoco es creíble que en su proceso hubiera insistido repetidas veces en que siempre había vivido como un buen judío, o que en su predicación sobre la resurrección de los muertos hubiera predicado exclusivamente doctrinas abiertamente farisaicas (cf. Hech 22,1 ss; 22,2 ss).

En una palabra, el autor ha seguido en los discursos una costumbre muy común en la historiografía antigua que consistía en acentuar ante el lector la importancia de los acontecimientos por medio de discursos a los que presenta como pronunciados por los protagonistas de la acción. Esto no excluye el que Lucas haya utilizado también en sus narraciones un material de gran valor, sobre todo en algunos relatos sueltos como en los casos de Bernabé (4,36-37) y Esteban (6,8-9; 7,54.57-58 a), en la lista de los misioneros helenísticos (6,5) y de los profetas y doctores antioquenos (13,1-2), o en torno a la dispersión de los helenistas y a la misión de Felipe en Samaría (8,1-2,5), o sobre la comunidad antioquena, el martirio de Santiago el hijo del Zebedeo (12,1-2), y en el decreto de los apóstoles (15,28-29). En Hech 13-14 y 16-21 (¿también en 27-28?) parece que Lucas utilizó uno o varios diarios de viajes que procedían en último término de colaboradores de Pablo. No se puede determinar con exactitud el carácter y la amplitud de estas fuentes; por otra parte, la cuestión de si el Lucas mencionado en Flm 24 era o no el autor de estos diarios es algo cuya respuesta, sea cual fuere ésta, para nada afecta el tema que estamos tratando (en cuanto a las fuentes de los Hechos cf. § 7,3 c).

Lucas revisó todo el material que tuvo a su disposición acomodándolo a la concepción total de su libro, dibujando así un cuadro de evolución histórica que no debía derivar necesariamente de las fuentes y tradiciones utilizadas, o que llegaba a veces a contradecir a esas fuentes. Dado que Lucas quería presentar la marcha triunfal del evangelio desde Jerusalén hasta Roma, necesitaba un grupo de hombres que pudieran garantizar la autenticidad de tal proclamación. Para este propósito utilizó la ficción de los *Doce apóstoles* que por aquel tiempo debía ser ya algo tradicional, aunque para 1 Cor 15, 5-7 los «Doce» no se identifican con los apóstoles. Los consideró como testigos presenciales del acontecimiento de la revelación que se manifestó en Jesús «a partir del bautismo de Juan hasta el día en el que fue arrebatado de entre nosotros» (1,22; cf. 1,8; 10,37-41; 13,23-31). Como Judas el traidor, que era uno de los doce, ya no pertenecía a este círculo elegido por Jesús, Lucas relata una historia de la elección posterior del testigo duodécimo (1,15-26). Una consecuencia de esta fic-

ción es que Lucas evita premeditadamente el título de «apóstol» cuando habla de Pablo (la única excepción es 14,14, donde el autor inserta inadvertidamente el apelativo que procede directamente de la fuente). La *historia de Pentecostés* nos aclara el horizonte de estos nuevos acontecimientos. El prodigio del hablar en lenguas, lleno de entusiasmo extático, recibe en Lucas una nueva interpretación: se trata del milagro de hablar todos una significación universal como la tuviera en otro tiempo la confusión de las lenguas en la torre de Babel (Gén 11,1-9). Las implicaciones de este acontecimiento llegan a todo el mundo; por ello están representados todos los pueblos en la lista de las naciones de 2,9-11. Por otra parte, Lucas enlaza con la antigua interpretación escatológica del suceso de Pentecostés, cuando lo describe como un acontecimiento en el que se cumple la predicción de Joel 3,1-5 (= Hech 2,17-21). El discurso que Pedro (2,14-36) pronuncia a continuación se dirige en realidad al lector, el cual debe comprender que todo lo que se relata luego en el libro es la obra escatológica del Espíritu divino en el mundo. La época de la Iglesia es el momento de la acción del Espíritu santo.

Toda esta concepción global la va desarrollando Lucas entreverada con una serie de temas *apologéticos*. Una de sus especiales inquietudes era demostrar que la acción de los misioneros cristianos no es más que la obra de Dios. El proceso ante el Sanedrín judío resalta esta idea de modo ejemplar. Los apóstoles tienen que predicar porque «es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres» (5,29), y Gamaliel expresa con claridad lo que Lucas quiere explicar a sus lectores paganos: «Si su plan o actividad es cosa de hombres fracasarán; pero si es de Dios, no lograréis suprimirlos y os convertiréis en enemigos de Dios» (5,38-39). El resistirse a la voluntad manifiesta de Dios —y esto lo sabía cualquier pagano o cualquier romano— no sólo era una petulancia impía, sino una locura peligrosa. La prueba de la presencia de Dios quedaba demostrada a través de los relatos de los maravillosos hechos divinamente inspirados de los apóstoles y los misioneros (3,2 ss; 6,8, etc.); la historia de Ananías y de Safira pertenece a la misma categoría (5,1-11; inmediatamente después viene una recapitulación de curaciones milagrosas, 5,12-16).

La repetida insistencia en la unidad y la concordia de la comunidad cristiana supone también un nuevo motivo apologético, que queda ejemplarizado en las noticias sobre la comunidad de Jerusalén (cf. 2,36; 4,32). Por esta razón Lucas se ve obligado a suavizar el conflicto tradicional entre los apóstoles y los helenistas, presentándolo como la historia de la elección de los diáconos que se encargaban de atender a la comida (6,1-6). Ciertamente

Lucas no ha eliminado por completo la información ofrecida por su fuente, pues Esteban, que era uno de estos diáconos, aparece en Lucas como predicador y taumaturgo (6,8) y no como servidor de las mesas. Lucas no suprimió este detalle de sus fuentes porque quería relatar el martirio de Esteban, lo cual le daba la oportunidad de exponer cómo los cristianos habían entrado en conflicto con una religión bien establecida. El discurso de Esteban (7,1-53) demuestra, a través de una larga exégesis de la Escritura, que toda la historia de Israel, desde Abrahán hasta Salomón, apoya el punto de vista cristiano de que el Dios todopoderoso no vive en un templo hecho por mano de hombres (7,48-50). Aquí vemos un tercer motivo apologético. En la idea cristiana de Dios no podía encontrar motivo de escándalo ningún pagano culto y por otra parte correspondía enteramente a la venerada tradición de Israel. Los cristianos no desprecian esta tradición, sino que son sus legítimos herederos. Solamente los persiguen aquellos cuyos padres ya habían perseguido a los profetas (7,51-52) y que no cumplen la ley a la que apelan (7,53). Desde esta perspectiva es comprensible que Lucas sólo relate aquellos martirios cristianos de los que son responsables las autoridades judías (cf. 12,1-2). Se cuida muy bien de reprochar nada de esto a los romanos o de echarles la culpa de la muerte de Jesús. Unicamente son culpables las autoridades judías (cf. por ejemplo 13,27-28; obsérvese que no se trata de «los judíos» en general).

Desde el comienzo del libro hasta que se narra el martirio de Esteban la figura central de los Hechos de los apóstoles es *Pedro.* En este momento, sin embargo, aparece por primera vez Pablo, que todavía se llama Saulo (7,58; 8,3). El que Lucas coloque a Pedro y a Pablo como protagonistas de la obra delata su dependencia de la tradición cristiana, según la cual estos dos apóstoles y mártires aparecen como garantes de la tradición eclesiástica, tal como se ve en la 1.ª epístola de Clemente y en las cartas de Ignacio. Es curiosa la manera con que los Hechos de los apóstoles presentan a esas dos personalidades. Pedro aparece siempre como apóstol, ya que forma parte del círculo de los Doce. Se le menciona por última vez en el cap. 15 y Lucas nada indica sobre su viaje a Roma ni sobre su martirio. Todavía es más curiosa la manera de presentar a *Pablo.* Este no es un apóstol ni tampoco mártir, y por otra parte la imagen que Lucas ofrece de él tiene poco que ver con la figura paulina que conocemos por sus cartas. Las explicaciones de compromiso que se suelen dar no sirven gran cosa. Se ha supuesto, por ejemplo, que Lucas no conocía las cartas, o que la conclusión original de los Hechos, en la que relataría el martirio de Pablo, se ha perdido. Pero tales especulaciones no

eliminan los problemas ¿Es que Lucas no sabía que Pablo era «apóstol»? No se puede admitir esta ignorancia, ni que un escritor de aquellas iglesias que se apoyaban precisamente en Pedro y en Pablo no conociese las cartas paulinas

La descripción que Lucas hace de Pablo (lo mismo que la imagen que ofrece de Pedro) sólo se puede explicar como una construcción consciente en función de un interes apologético Para Lucas era impensable una cristiandad «paulina», puesto que sólo podía existir un cristianismo único —el nombre de «cristiano» lo utilizó por primera vez Lucas (11,26)— con un solo evangelio confirmado por todos Lucas mantiene la ficción de los Doce apóstoles como garantes del evangelio sólo hasta el momento en que se ve claro que los helenistas (6, 1-7), y también Pablo (9,26-28) como misionero de los gentiles, dependen de estos testigos originarios Cuando el Apóstol visita por última vez Jerusalén los Doce no debían estar ya allí (21,17 ss), las fuentes de Lucas no los mencionaban, ni él tenía interés en continuar con esta idea En los Hechos de los apostoles, a diferencia de Gál 1,10 ss, se describe la vocación de Pablo de forma que quede fuera de toda duda que su misión depende de la Iglesia (el mandato de misionar lo recibe de Ananías, 9,10-19) y de los Doce apóstoles (después de «algunos días» partió Pablo para Jerusalén, 9,23-30, pero cf Gál 1,17 y § 9,1 c) Además, Lucas tiene gran interés en señalar que tampoco es Pablo (cf Bernabé) el que inaugura la misión de los gentiles, sino Pedro (10,1-11,18) Sólo cuando este último ha defendido con éxito en Jerusalén la misión a los paganos aparece el Pablo ya converso, trabajando en la comunidad antioquena (Hech 11,1-18 ha sido colocado por Lucas deliberadamente antes de 11,25-26)

El diseño de la misión paulina tenía que adaptarse también convenientemente a la perspectiva global lucana, segun la cual Pablo debía ser el representante de la continuación del camino triunfal del evangelio a Roma Bajo esta perspectiva no había oportunidad de utilizar las cartas paulinas con su insistencia en la presencia de la muerte de Jesús en el destino del apóstol Ni tampoco había lugar para los relatos de las múltiples polémicas de Pablo con sus adversarios, pues se trataba de presentar la armonía del cristianismo sin que se viese entorpecida con la oposición entre el judeocristianismo observante de la ley y el cristianismo de la gentilidad no vinculado a ella Para Lucas todo esto ya no constituía un problema real La obediencia a la ley de los cristianos de la gentilidad quedaba suficientemente demostrada para nuestro autor en que éstos se abstenían de las carnes inmoladas a los dioses, de la sangre de los animales sofocados y de la fornicación En

esto se resume el decreto de los apóstoles (15,29) que Lucas vuelve a citar en el contexto de la acusación contra Pablo de que enseñaba la libertad respecto a la ley (21,21.25). En la misma línea, Lucas prescinde de dar a la colecta de Pablo la importancia que se merecía dentro de la actividad de éste (cf. § 9,3 f), a pesar de que la debía conocer de sobra. En Hech 20,4 transcribe, evidentemente de una de sus fuentes, la lista de los miembros de la delegación que había entregado la colecta en Jerusalén. En lugar de informar sobre la cuestación, despacha todo este asunto a base de intercalar un viaje, carente por completo de historicidad, desde Antioquía hasta Jerusalén en el que se entregó un donativo pecuniario (11,27-30).

De esta forma queda el camino expedito para describir la *misión paulina* de un modo acorde con el fin de la exposición lucana. Pablo es el gran predicador itinerante, dotado con el espíritu divino que, al igual que anteriormente Pedro, realiza señales y prodigios y lleva adelante la marcha triunfal del evangelio. Esto se describe de una manera ejemplar en el viaje misionero de Pablo y Bernabé en Hech 13-14. Lo mismo que Pedro, Pablo enlaza en su discurso de Antioquía de Pisidia (13,17-41) con la tradición del pueblo elegido, y presenta a Jesús en la línea de las manifestaciones salvíficas que Dios ha tenido a bien conceder a Israel. Pero también pudo Lucas hacer que Pablo conectara con la tradición de la religión y la filosofía griegas, como ocurre en el discurso del Areópago (17, 22-31). Lucas sabía perfectamente por su experiencia misional que ambos puntos de referencia podían resultar igualmente convincentes para el lector pagano. Nuestro autor también sabía, por supuesto, que Pablo no exigía a los gentiles la circuncisión. Pero para él eso no constituía ningún problema y no necesitaba de una justificación teológica. Por eso Lucas en el relato del concilio de los apóstoles (15,1 ss), en el que surge el tema de la circuncisión, puede indicar que el Espíritu santo ya ha solucionado el problema a través de la purificación de los corazones de los paganos (15,8-9). Este hecho queda confirmado por los prodigios que Dios hace entre los gentiles a través de Bernabé y Pablo (15,12).

Lucas permanece consecuentemente en toda su obra con su visión de que la época de la Iglesia es un acontecimiento escatológico determinado por la acción del Espíritu. Partiendo de esta perspectiva Lucas transforma el largo y laborioso trabajo de Pablo de estructurar y consolidar a sus comunidades en una sucesión vertiginosa de viajes (15,40-21,14). Nuestro autor menciona, es verdad, una estancia más larga en alguna de las ciudades visitadas por Pablo —datos que proceden de las fuentes lucanas

(18,11; 19,10)— pero en realidad la mayoría de las páginas están repletas de viajes y milagros interrumpidos por asechanzas y por una estancia ocasional en la cárcel. La reelaboración novelística y aretalógica de sus fuentes, que probablemente era un relato de viajes un tanto parco, es una prueba de la habilidad literaria de Lucas, pero da lugar a que resulte difícil al historiador distinguir entre la tradición auténtica y la leyenda.

Pablo, el mayor misionero cristiano, fue el instrumento elegido para llevar el evangelio hasta la capital del mundo. La fuente de Lucas informaba que el Apóstol fue encarcelado en su última visita a Jerusalén. Esta noticia da oportunidad a Lucas de tratar minuciosamente la postura del cristianismo respecto a las autoridades romanas. Por una parte, Pablo puede afirmar que toda su actividad, es decir, la fundación de un cristianismo universal procedente de la gentilidad, procede directamente de una inspiración divina. Por eso el Apóstol cuenta dos veces a los lectores de los Hechos de los apóstoles la historia de su vocación (22,3-21; 26,9-20). Por otra, los discursos paulinos en los últimos capítulos del libro no dejan lugar a ninguna duda de que este cristianismo no es un descubrimiento nuevo que intente alterar la paz religiosa del imperio romano. Pablo defiende este cristianismo contra el reproche de que desdeña las antiguas y veneradas tradiciones religiosas. En su defensa suele poner de relieve que es un fariseo, es decir, un judío que jamás ha hecho cosa alguna contra la religión de sus padres (22,1 ss; 23,1.6; 24,14 ss; 25,8; 26,2 ss). Según Lucas, Pablo hace algo más que apelar al César (25,10) movido por un interés personal; apela de un modo general a la política religiosa romana oficial, pues él se considera como el típico ciudadano romano piadoso que no ha delinquido ni «contra la ley (en su caso, de los judíos) ni contra el templo, ni contra el César» (25,8). El proceso de Pablo ha de dejar en claro que su condenación atentaría contra los principios de la política religiosa romana. Esta perspectiva explica por qué a Lucas no podía interesarle relatar la condena y el martirio de Pablo o de Pedro, quienes fueron ejecutados probablemente bajo el imperio de Nerón por orden de un tribunal romano. Lucas tiene gran interés en presentar a Pablo como un «ciudadano romano», a quien los funcionarios y soldados tratan con deferencia (22,24-29), que aparece en su accidentado viaje a Roma más como un dirigente religioso en plena posesión de sus dotes prodigiosas que como un prisionero, y, finalmente, como alguien que puede predicar en Roma libremente el reino de Dios y la doctrina de Jesucristo (28,30-31).

b) *El apóstol taumaturgo en conflicto con el mundo Los Hechos apócrifos de Pedro y de Pablo*

Para 12 3 b Textos

Lipsius Bonnet, *ActApostApoc* 1, 1 111, 235 72 Textos griegos y latinos de los *Hechos de Pedro* y *Hechos de Pablo*

Texto copto y trad ing de los Hechos de Pedro J Brashler y D M Parrott, *BG 4 The Acts of Peter* en Douglas M Parrot (ed), *Nag Hammadi Codices V, 2 5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502 1 and 4* (NHS 11), Leiden Brill, 1979, 473-93,

W Schneemelcher, *The Acts of Peter* NTApo 2 259 322,

Id , *The Acts of Paul* NTApo 2 322 90

Estudios

R Soder, *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike* Stuttgart Kohlhammer, 1932, reimp , 1969

Lucas no solamente quiso escribir un libro apologético, sino al mismo tiempo un libro cristiano edificante. Pero no está claro que también consiguiera de manera plena esto último. Existen dos libros cristianos de mediados del s. II, cuyos autores no se daban por satisfechos con que Pedro y Pablo fuesen para la cristiandad únicamente unos predicadores y taumaturgos comprometidos con el evangelio. Estos libros querían además ver a los protagonistas como luchadores contra las doctrinas erróneas y como mártires dignos de veneración y de alabanza. Tanto los *Hechos del apóstol Pedro,* como los de *Pablo* debieron surgir poco después de los Hechos de los apóstoles de Lucas. Ambos utilizan tradiciones que proceden de tiempos más remotos. Y al igual que los Hechos de los apóstoles, ambos escritos toman como modelo, aunque en mucha mayor medida, la literatura novelada helenística. Con ello pasa a segundo plano el elemento apologético, mientras que los rasgos aretalógicos, utilizados en parte por Lucas, adquieren un papel predominante

La transmisión manuscrita de ambos Hechos de los apóstoles es pobre, y sólo es posible reconstruirla hasta cierto punto, presentándose lagunas e inseguridades. Por lo que respecta a los *Hechos de Pablo,* sólo existen dos manuscritos que contienen toda la obra: un papiro griego (escrito hacia el 300 d. C.), y otro copto (del s. VI). Ambos se conservan fragmentariamente, pero nos permiten obtener conclusiones respecto al conjunto del escrito Hay que añadir además otros pocos fragmentos griegos y coptos. Existen tres partes de los Hechos de Pablo que se han transmitido de forma separada, lo cual significa que están mejor documentadas· 1.º los *Hechos de Pablo y de Tecla,* 2.º el *Martirio de Pablo,* y 3.º, la correspondencia entre Pablo y los corintios (la *3.ª carta a los Corintios*). De las dos primeras piezas existen varios manuscritos griegos y versiones antiguas. La 3.ª carta a los Corintios fue recogida

en la Biblia armenia, y estaba probablemente en el *corpus paulinum* del primer NT siríaco, pues el padre de la iglesia siríaca Efrén compuso un comentario sobre esta carta. Recientemente se ha dado a conocer el texto griego original de la 3.ª carta a los Corintios gracias al papiro Bodmer X. De los *Hechos de Pedro* existe un manuscrito de Vercelli, los *Actus Vercellenses*, procedente de una traducción latina de la última parte de este libro. Relata las controversias de Pedro con Simón el Mago en Roma, así como el martirio de Pedro. El *Martirio de Pedro*, lo mismo que sucede con el de Pablo, se ha transmitido de manera independiente, consevándose en un gran número de manuscritos griegos y en numerosas versiones. De la primera parte de los Hechos de Pedro sólo se conservan dos fragmentos: la narración sobre la hija de Pedro que aparece en un papiro copto y un resumen de una historia llamada «La hija del jardinero» conservado en la carta apócrifa de Tito. Resulta, pues, difícil hacerse una idea clara sobre esta primera parte, que debía localizarse en Jerusalén, pues de Act. Verc. 5 se puede deducir que Pedro permaneció en la ciudad durante doce años.

Parece que los *Hechos de Pablo* dependen de los de Pedro. El famoso episodio del «Quo Vadis» del martirio de Pedro se utiliza en los Hechos de Pablo sin venir del todo a cuento. En Act. Verc. 35, Pedro se deja convencer para abandonar Roma escapándose así del martirio que le amenazaba. En el camino se encuentra con Jesús que iba hacia Roma. A la pregunta de Pedro, «Señor, ¿a dónde vas?», le responde Jesús: «Voy a Roma para ser crucificado». En Hech Pl 10 se aparece Jesús a Pablo que se dirige a Roma en barco y le da la misma respuesta, a pesar de que Pablo no estaba huyendo del martirio. Si fuese cierta esta dependencia se deduciría que ambos escritos fueron compuestos antes de finales del s. II, pues Tertuliano conoce los Hechos de Pablo (*De baptismo* 17), donde refiere que fueron escritos por un presbítero de Asia Menor «por amor a Pablo». No es posible dar una fecha más precisa de la composición de estas obras. Es verdad que se cita en ocasiones pasajes de los evangelios y que por lo menos los Hechos de Pablo suponen un conocimiento de las cartas paulinas; ahora bien, ninguno de estos dos Hechos conoce todavía un canon del Nuevo Testamento.

Es curiosa la relación de estos dos escritos con los Hechos de los apóstoles de Lucas. En el caso de que efectivamente los conocieran —posibilidad que no se puede excluir—, ambos escritos se preocupan de presentar una imagen totalmente distinta de estos dos apóstoles, basándose en el cúmulo de leyendas sobre ellos en las cuales también se inspiró Lucas. Para los autores de estos dos

Hechos apócrifos, Pedro y Pablo forman también un conjunto homogéneo al igual que para Lucas. Los Hechos de Pedro refieren, por ejemplo, que Pablo actuó en Roma antes de la llegada de Pedro, y en los de Pablo, el capitán del barco que trajo a Pablo a Italia es un cristiano bautizado por Pedro (Act. Verc. 1; Hech Pl 10; cf. Act. Verc. 2). Pero ambos apóstoles aparecen juntos como mártires. Los autores utilizan, pues, la antigua tradición abandonada por Lucas de los martirios de Pedro y de Pablo, la cual se encuentra por primera vez en la 1.ª carta de Clemente y en Ignacio (cf. § 12,2 d-e). La composición de tales martirios debe basarse igualmente en antiguas tradiciones. Estos relatos debieron existir ya por escrito en una época anterior, según demuestra Lucas quien en Hech 6-7 utiliza una fuente que narra el martirio de Esteban. No hay que considerar, por consiguiente, los relatos de este tipo sobre la muerte de los apóstoles ni las leyendas de sus prodigios como meros productos de los intereses piadosos de una época posterior. Por el contrario, se explica su nacimiento como reacción inmediata ante la muerte de los mártires. El *Martirio de Policarpo* fue escrito al poco tiempo de su muerte, y, sin embargo, no se priva de sucesos milagrosos (cf. § 12,3 f). Pero se puede avanzar un paso más. Estos relatos milagrosos no solamente circularon como historias sueltas, sino que muy pronto fueron agrupados en colecciones de leyendas. Los Hechos de los apóstoles de Lucas presuponen una situación de este estilo, pues apenas se puede creer que el autor fuese el primero en reunir las leyendas de Pedro y de Pablo que utilizó. La existencia de estas colecciones se ve claramente en los *Hechos de Pedro y de Pablo*. Estas fueron precisamente las fuentes de tales obras y no los Hechos de los apóstoles de Lucas.

En los Hechos de Pedro se utilizó una serie de leyendas sobre la rivalidad entre Pedro y Simón Mago. Esta serie no acaba de encajar bien en el contexto de los Hechos de Pedro, pues termina con la victoria de éste sobre Simón en una especie de prueba dialéctica que tuvo lugar en el foro, bajo la presidencia del prefecto romano de la ciudad. En ella Pedro vence a Simón, consiguiendo el reconocimiento general, mientras que el Mago, que volaba por los aires, se precipita en el vacío. Pero entonces el autor se ve obligado a encontrar una justificación bastante forzada para explicar que el prefecto ejecutara a Pedro poco después. Puesto que los relatos mágicos de esta serie, originalmente independiente, incluyen los casos de un perro que habla o de un pez ya ahumado que luego nada tranquilamente o de un mago que vuela, no es extraño que cuenten también curaciones de ciegos y resurrecciones de muertos. Tales narraciones pudieron haber sido historias

y cuentos populares antes de que vinieran a parar al ciclo de Simón Mago y Pedro. La riqueza del patrimonio narrativo de libre circulación de la época romana era especialmente abundante en relatos mágicos (cf. por ejemplo el cuento del burro en las *Metamorfosis* de Apuleyo).

En los *Hechos de Pablo* el autor utilizó una antigua serie de leyendas sobre Tecla. El autor intenta introducir a Pablo en los relatos sobre esta heroína, pero no siempre lo consigue. La narración del martirio de Pablo debía existir antes de la composición de los Hechos, pues la introducción añadida por el autor —en la que, apoyándose en los Hechos de Pedro (cf. *supra*), Jesús anuncia a Pablo que va a ser crucificado de nuevo— no encaja con el relato siguiente de la decapitación de Pablo Estas historias apócrifas de los apóstoles nos dan así algunas pistas sobre la formación de este tipo de leyendas que empezó en época muy remota y que no se circunscribió a las figuras de los apóstoles principales. Esta es una de las razones por las que parece sumamente improbable que tales leyendas se formaran exclusivamente apoyándose en los datos que aparecen en la literatura canónica. Lucas habla también efectivamente en Hech 8,9-24 sobre el samaritano Simón Mago, pero el relato lucano presupone una leyenda de Simón, en la cual se inspiraron también los Hechos de Pedro El enfrentamiento con Simón de Hech 8,14 ss tuvo lugar en Samaría, entre Pedro, Juan y Simón, mientras que Act. Verc. 8 habla del encuentro del Mago con Pedro y Pablo en Jerusalén. En el caso de que fuera esto último lo que Lucas encontró en su fuente, se comprendería por qué éste sustituyó a Pablo por Juan, ya que la conversión de Pablo no se cuenta hasta Hech 9

Pero estos hechos apócrifos de los apóstoles no se interesan tan sólo en las leyendas y martirios de los apóstoles —que intentan conservar, mientras que Lucas prescinde de los martirios— sino que su atención se centra también en una actitud encratita, especialmente de abstinencia sexual, que la literatura católica primitiva ni recomienda ni reprueba especialmente, pero que debió extenderse considerablemente en las comunidades cristianas del s. II El mismo Lucas no está muy lejos de esta postura, pues en la respuesta de Jesús a la pregunta de los fariseos introdujo una modificación significativa en el sentido de que el que es digno del eón futuro no se casa (cf Lc 20,34-36 con Mc 12,25). Sin embargo, Lucas no desarrolla esta perspectiva en los Hechos de los apóstoles, y las cartas Pastorales (cf. § 12.2 g) rechazan explícitamente a los falsos maestros que defienden la prohibición del matrimonio. Por el contrario, en los Hechos apócrifos de Pedro y Pablo, que no tienen nada de «heréticos», se insiste continua-

mente en el ideal de la virginidad. Los Hechos no quieren saber nada de una acomodación de la ética cristiana a la moral cívica de su época. Probablemente, con esta actitud están mucho más cerca de la piedad de los buenos cristianos de aquellos días que las cartas Pastorales. No debemos olvidar este hecho, si se les aplica el calificativo habitual de «encratitas», pues no se trata de convic*ciones de grupos heréticos separados, sino de una tesitura moral* muy extendida en las iglesias cristianas, que por lo demás también insiste con fuerza en otras responsabilidades típicamente cristianas, como son la ayuda mutua, la atención a los pobres y la asistencia a las viudas. Estos escritos también coinciden con el catolicismo primitivo en la lucha contra la gnosis y en la custodia de la «fe» transmitida a través de los apóstoles. Los Hechos de Pablo, sobre todo, constituyen una prueba de esto, pues en ellos se incluye un relato detallado del intercambio epistolar de Pablo con Corinto en contra del gnosticismo (Hech Pl 8), postura que coincide plenamente con las cartas Pastorales (cf. § 12,2 g).

Si se comparan en conjunto estos hechos apócrifos de los apóstoles con la obra análoga, canónica, de Lucas, no se justifica la conclusión de que aquellos han transigido simplemente más con la moda de unir lo edificante con lo ameno, aproximándose por ello más a la literatura novelesca helenística. Este juicio es parcial y no señala las diferencias.

También Lucas trata de ser edificante. Pero lo que les falta a *los Hechos de Pedro y Pablo es el motivo apologético*. Los Hechos apócrifos no están dispuestos a sacrificar el ideal cristiano primitivo de un rigorismo ético a intereses apologéticos, y para ellos es más importante el ejemplo magnífico de los apóstoles mártires que la demostración de que el cristianismo no es una religión enemiga del Estado romano. Si aparecen más en primer término las fantasías piadosas —y Lucas tampoco se queda atrás en este aspecto aunque en él no aparezcan leones bautizados o perros que hablen —éstas no pretenden expresar otra cosa que una esperanza cristiana que no se da por satisfecha con las limitaciones de una sociedad convencional y una moral cívica. «Bienaventurados aquellos que por el amor de Dios han abandonado las cosas mundanas, pues juzgarán a los ángeles y serán benditos a la derecha del Padre» (Hech Pl. 3,6). Enlazando directamente con las bienvenaturanzas de Jesús, el autor critica así, con la aprobación divina, el orden establecido del mundo.

c) *El evangelio paulino como renuncia al mundo Marción*

Para 12 3 c

A von Harnack, *Marcion Das Evangelium vom fremden Gott* (IU 45), Leipzig Hinrichs, [2]1924, reimp Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960

Tras la persecución de Domiciano, en la misma entraña de las comunidades fundadas en su día por Pablo se fue formando un cristianismo que se hallaba dispuesto no solamente a acomodarse al mundo y a la cultura de su tiempo en cuanto comunidad religiosa integrada jurídica y moralmente, sino a conquistarlo a través de su vida ejemplar y de su propaganda. Esta cristiandad se basaba en el Antiguo Testamento y se consideraba como heredera legítima de las promesas de Israel que habían encontrado su cumplimiento en la venida de Jesús, en su resurrección y en la fundación de la Iglesia por obra del Espíritu santo. Se podía volver la vista con orgullo hacia Pablo como a uno de los fundadores de esta Iglesia, aludiendo en ocasiones a sus cartas en la parénesis y a la hora de seguir estructurando el régimen interno de la Iglesia. Sin embargo, las cartas paulinas habían perdido ya vigencia en cuanto norma teológica. Lucas creía incluso que podía prescindir de ellas. Había ciertamente falsos maestros, pero no hay indicios de que existiera algún otro grupo cristiano, ya fuera gnóstico o judeocristiano, que poseyera una organización que pudiera poner en peligro, desde Antioquía hasta Roma, la unidad de las comunidades del catolicismo primitivo, dirigido en la mayoría de los casos por obispos, y mantenido a través de cartas y visitas personales. Mientras que estos falsos doctores aparecían con doctrinas teológicas cuya aceptación prometía un conocimiento religioso más profundo para el iniciado, la fuerza del catolicismo primitivo estribaba en que para él la uniformidad dentro de la teología no era un dato constitutivo De hecho no existía ninguna teología unificada ni ningún tipo de coacción ideológica. La fe se apoyaba en la confianza en el Antiguo Testamento y en la creencia en la cruz y resurrección de Jesús, así como en el mandato de participar en la vida y liturgia comunitarias, en la obligación de obedecer al obispo y de ocuparse de los pobres, de las viudas y de los huérfanos, preocupándose por comportarse dentro del mundo de una manera digna.

Este estado de cosas fue puesto en tela de juicio de manera decisiva con la actividad de Marción, un teólogo acérrimo partidario de Pablo, que provocó una crisis en la Iglesia cuya superación obligó a una nueva reflexión teológica y, finalmente, a la creación de un nuevo cuerpo de Sagradas Escrituras, es decir, el Nuevo Testamento De *Marción,* a quien la Iglesia había de consi-

derar como uno de los herejes más peligrosos, no se ha conservado ningún escrito. El testimonio más antiguo sobre él es posiblemente la anécdota que cuenta Ireneo del encuentro del heresiarca con Policarpo (cf. § 12,2 h). Hacia el año 150 d. C. existía ya una iglesia marcionita muy extendida por todo el Mediterráneo según noticas de Justino (Apol. 1,26,5; 58,1-2), quien había escrito antes un tratado contra Marción hoy perdido. También existen testimonios de Clemente de Alejandría, de Ireneo, de Tertuliano y de gran número de polemistas de los siglos siguientes. Adolf Harnack fue el primero que elaboró (1920) una visión crítica de todas las noticias relativas a Marción, así como una reconstrucción de su vida y su teología. Toda la investigación posterior se basa en la obra de Harnack.

Marción nació, al parecer, antes del año 100 d. C. en la provincia del Ponto en Asia Menor. Era, pues, un poco, más joven que su coetáneo Policarpo de Esmirna y algo mayor que el mártir Justino. Marción creció y se educó dentro de una familia cristiana. Sabemos que era un armador acomodado, pues poseía un negocio de barcos mercantes. Esta noticia sobre el oficio y la clase social de un cristiano muy conocido demuestra que las leyendas sobre hombres y mujeres de buena posición que se convertían al cristianismo y que hacían a la Iglesia grandes donativos económicos no eran, en modo alguno, meros sueños. Marción desarrolló al principio su actividad como cristiano probablemente en Asia Menor (el que fuese excomulgado de la Iglesia por su propio padre por haber seducido a una casta virgen es una invención polémica malintencionada, aunque no se puede pasar por alto su significado simbólico). En cualquier caso, llegó a Roma entre el 135 y el 138 d. C., ingresó en aquella comunidad cristiana y con este motivo donó a la iglesia 200.000 sextercios (según cuenta Tertuliano, esta cantidad le fue devuelta cuando se separó de la comunidad romana). Se ha conservado la fecha de su salida de la iglesia en la tradición de la iglesia marcionita; era en el año 144 d. C. No se puede precisar si se trató de una excomunión o de una salida voluntaria. Las dos obras principales de Marción son, al parecer, anteriores a su salida de la iglesia, es decir, fueron escritas entre el 135/138 y el 144, en Roma. Estas obras constituyeron la base de la organización de una nueva iglesia que se expandió velozmente. Cuando Justino escribió sus *Apologías* (poco después del 150 d. C), existían numerosas comunidades marcionitas tanto en la mitad oriental del imperio como en la occidental. Marción murió probablemente en torno al 160 d. C. Su actividad coincide, pues, bastante aproximadamente con los reinados de Adriano y de Antonino Pío, años de una gran paz para los cristianos.

El punto de partida de Marción fue Pablo y, más en concreto, el Pablo que aparece en sus cartas. Le interesaban sobre todo las proposiciones teológicas de estos escritos, principalmente la carta a los Gálatas. Aquí descubrió Marción la contraposición radical, infranqueable según Pablo, entre la ley y el evangelio. Pero entonces Pablo era el único discípulo verdadero de Jesús, pues éste había quebrantado también la ley. Pero ¿qué es lo que había hecho la Iglesia con este Pablo? Lo había falsificado convirtiéndolo en un maestro de la moral legalista, en un apologeta que apelaba al AT y en un intérprete de la ley y de los profetas, que intentaba demostrar con artificios alegóricos que no existía ninguna diferencia entre la actuación del Dios veterotestamentario y la del Padre de Jesús. En el caso de que se encontraran proposiciones de este tipo en las cartas paulinas, quedaría demostrado que la Iglesia no había conservado estos escfitos en su texto original.

Los gnósticos no ofrecían a Marción ningún tipo de solución para estos problemas, aunque el conocía con toda seguridad las doctrinas gnósticas. Apenas es posible explicar sin una influencia del gnosticismo la concepción de Marción de que el Dios del amor, el Padre de Jesucristo, no podía ser idéntico con el Dios de la ley, el cual había creado este mundo. Pero esto no convertía a Marción, sin más, en un gnóstico, pues rechazaba los métodos exegéticos especulativos empleados por los gnósticos, así como la formación gnóstica de los mitos que se apoyaba en revelaciones especiales. Marción no quería ser un profeta que hubiera recibido y predicara una nueva revelación, ni tenía la intención de publicar sus ideas en un escrito pseudoepigráfico, amparándolo bajo el nombre de Pablo. Tampoco se podía considerar a sí mismo como un exegeta en el sentido usual, pues entonces se habría dedicado a la interpretación alegórica y tipológica, a la que él atribuía directamente la culpa del camuflaje de la oposición radical entre la ley y el evangelio. Sólo le quedaba un camino. Tenía que emprender la tarea de restaurar la situación originaria como crítico textual, filólogo y reformador. De esta manera surgió el *Canon neotestamentario de Marción* y con ello el primer canon cristiano de la Escritura (cf. § 7,1 b). Este *corpus* canónico no era nuevo en el sentido que pretendiera sustituir un canon eclesial de escritos neotestamentarios ya vigente —pues no hay ninguna indicación de que en aquel tiempo existiera algo similar—, sino en relación con el Antiguo Testamento, reconocido universalmente como el canon de la Iglesia, al que pretendía reemplazar.

Entre los muchos escritos cristianos que circulaban avalados por la autoridad de algún apóstol, Marción tenía que hacer una selección. Era obvio que las cartas paulinas estuviesen incluidas en

ese nuevo conjunto. Entre los evangelios, la elección recayó en Lucas. Marción conocía también el evangelio de Mateo, pero no lo tuvo en cuenta por su postura respecto a la ley. El evangelio de Juan, que por cierto jamás fue citado por Policarpo de Esmirna, parece que en aquella época no se conocía todavía en Roma (Justino tampoco lo citó nunca). En su edición de las cartas paulinas Marción estableció un orden peculiar que no se encuentra en ningún otro sitio. Al principio puso la carta a los Gálatas, y a continuación la 1.ª y 2.ª a los Corintios, Romanos, 1.ª y 2.ª a los Tesalonicenses, Efesios (a la que Marción denomina carta a los Loadicenses), Colosenses, Filipenses y Filemón. Faltan las cartas Pastorales; por lo visto Marción no las conocía, pues en otro caso no hubiera tenido problemas con su reelaboración. Tampoco se encuentra ninguna huella de la carta a los Hebreos, y si la hubiera conocido se explica perfectamente por qué no la utilizó.

La base de la edición marcionita fue el denominado «texto occidental» (cf. § 7,2), que era el más extendido durante el s. II. Muchas peculiaridades del texto marcionita no tuvieron su origen en la elaboración crítica, sino en las variantes especiales de esta recensión. Marción llevó a cabo su trabajo con un procedimiento filológico, y nunca llegó a afirmar que su edición tuviera un carácter definitivo. La inmensa mayoría de sus modificaciones textuales son supresiones que llegan desde la omisión de palabras sueltas hasta la supresión de pasajes completos. Se encuentran poquísimas adiciones, pero en muchos casos Marción modificó el texto que manejaba por medio de trasposiciones para restablecer lo que en su opinión constituía el texto original. Suprimió las citas del AT que le parecían chocantes, las frases que hablaban de una dependencia de Cristo respecto al Dios del Antiguo Testamento, y todo lo que pudiera denotar una relación positiva de Jesús o de los cristianos con el mundo y la historia creada y gobernada por el Dios veterotestamentario.

Faltan por ejemplo las historias del nacimiento, el bautismo y la genealogía de Jesús (Lc 1,1-4, 15), todas las profecías veterotestamentarias, las parábolas de la higuera (13,6-9) y del hijo pródigo (15,11-32) y la entrada en Jerusalén con la expulsión de los mercaderes del templo (19,29-46).

La segunda gran obra de Marción se llamaba las *Antítesis,* cuya reconstrucción resulta imposible. Tertuliano, Ireneo, Orígenes y Efrén la conocían, pero no se conserva nada de ella, aparte de algunas citas y observaciones polémicas. En esta obra se encuentran una serie de antítesis en torno a la relación fundamental entre el Dios creador veterotestamentario y el Padre de Jesucristo, aunque su contenido fundamental era exegético, presentando

comentarios de diversos pasajes de Lucas y de Pablo. También aludía Marción, a veces, a pasajes de Mateo, en cambio nunca mencionaba los escritos apócrifos. Marción cita a veces pasajes del Antiguo Testamento a los cuales contrapone frases de los evangelios, como por ejemplo Ex 12,11 («estad preparados, ceñidos y calzados») y Lc 9,3 («nada llevéis para el camino, ni sandalias, ni alforjas...»); Ex 21,24 («ojo por ojo y diente por diente») y Lc 6,29 («ofrécele la otra mejilla»). Es decir, que en las *Antítesis* se demuestra hasta en los más mínimos detalles la contraposición entre la ley y el evangelio.

Se puede uno hacer una idea bastante clara de la *teología* de Marción a base de lo que se conoce de las *Antítesis* y del modo cómo revisó el texto de Lucas y Pablo. Su concepción central era la nítida contraposición entre el Dios «extraño» y el Dios creador del AT. Con razón se ha llamado al mensaje de Marción el «evangelio del Dios extraño». Este Dios extraño es el Altísimo y el Redentor, pero no tiene nada que ver con la creación del mundo. El Dios extraño es esencialmente bueno y está lleno de amor y misericordia. El Creador del mundo no es malo —en esto se diferencia Marción claramente del gnosticismo—, pero es meramente justo y castiga las faltas. La redención consiste en la liquidación del poderío del Dios creador. Esta divinidad ejercía su poder a través de las palabras de la ley y los profetas, pero al desecharse el Antiguo Testamento este poder desaparece respecto al creyente. Para esto hizo su aparición Cristo. Este es el hijo del Dios «extraño», siendo él mismo Dios y diferenciándose del Padre sólo en el nombre. Por esta razón Jesús sólo tomó la apariencia del cuerpo humano, ya que procede de una creación de rango inferior: hubiera sido imposible que Cristo se uniera en realidad con la creación material del Dios veterotestamentario. En el lenguaje técnico de la cristología esto significa que Marción defiende un docetismo modal, en el sentido de que consideraba a Jesús como un ser perfecto, idéntico con Dios, y que toma únicamente en apariencia, pero no en realidad, la figura humana. Según Marción, Jesús lleva en apariencia el nombre de Cristo, que procede del Antiguo Testamento, sólo en apariencia para de esta manera confundir al Creador del mundo. El docetismo modal de Marción coincide con una concepción que en su época estaba bastante extendida por todas las iglesias, la cual veía en Cristo, sobre todo en la eucaristía, la presencia de Dios, plena y completa sin distinción de personas. Este punto de vista dominó ampliamente hasta que más adelante Tertuliano y otros Padres de la Iglesia se opusieron a esta suerte de cristología modalista. Pero el docetismo resultaba de antemano sospechoso y daba lugar a que Marción apare-

ciese ante los ojos de sus adversarios como un gnóstico (cf. los ataques de Ignacio en su interpretación del mensaje de Jesús § 12,2 d). Por lo demás Marción se apoyaba en el kerigma eclesial en su interpretación del mensaje de Jesús. Para él, Jesús predicaba el evangelio para la redención de los pecadores. Dios entregó a su Hijo en sacrificio, movido por un amor puro e inexplicable por la humanidad, para pagar así al Dios creador el precio con el que redimió a los hombres. Marción también habla, de acuerdo con el kerigma eclesial, del descenso de Jesús a los infiernos, pero no para redimir a los justos del AT, sino para liberar a Caín y a los sodomitas. También introdujo modificaciones en la escatología, ya que el Dios bondadoso no juzga ni castiga. Marción sólo admitía que los que no habían creído eran alejados de la presencia divina. Al producirse la salvación definitiva de todos los creyentes, el Dios creador se autodestruiría a sí mismo y a toda su creación.

En la actualidad todavía no se ha realizado tal redención, y parece que Marción nunca pensó en impulsar de nuevo la esperanza de la cristiandad primera en un fin inmediato del mundo. Pero a diferencia del catolicismo primitivo y su moral cívico-cristiana, insistió en la tensión producida por el hecho de que los creyentes viven inmersos en un mundo del que no participan: mientras vivan en carne han de sufrir y ser perseguidos. Aunque estas ideas tengan sus raíces en Pablo, Marción va más allá del Apóstol en la prohibición del matrimonio y en el precepto de la abstinencia de carne y vino siguiendo claramente las tendencias encratitas de su propia época (cf. los *Hechos de Pedro y Pablo*, § 12,3 b). Estas doctrinas circulaban por doquier y una conducta consecuente con ellas no tenía necesariamente por qué suponer un peligro para la Iglesia. La amenaza venía por otros caminos muy diferentes: Marción no sólo era teólogo y escriturista sino también un excelente organizador, que creó sistemáticamente una iglesia bien fundada que debía representar dentro del mundo la nueva creación sagrada del Dios extraño. En este sentido había aprendido mucho de la Iglesia católica primitiva. Su iglesia tenía obispos, presbíteros y diáconos. La mujeres tenían acceso a los cargos eclesiásticos, pues en la nueva creación la separación de los sexos no tenía relevancia ninguna. La renuncia al mundo y la santificación habían encontrado por fin una forma de organización eclesiástica, y los marcionitas tenían en sus manos un poderoso instrumento de lucha, pues disponían de un libro sagrado que era al mismo tiempo un producto cristiano: el primer canon neotestamentario, que contenía las palabras auténticas de Jesús y la doctrina de Pablo no sometida a falsificaciones. Por primera vez en su historia la cris-

tiandad se veía dividida en dos iglesias. La marcionita habría de durar varias centurias. Por otra parte habrían de pasar algunos decenios hasta que los defensores del cristianismo católico primitivo encontraran la forma de salir al paso de este peligro. No es imposible que las cartas Pastorales se puedan considerar como la primera respuesta dada a Marción (cf. § 12,2 g). De todos modos, no se trataba de una república muy sólida que atacara los problemas más importantes, pues en ellas se continuaba la misma interpretación del pensamiento paulino contra la cual Marción ya se había pronunciado tan vehementemente. La Iglesia católica no estuvo preparada para defenderse del peligro marcionita hasta que hubo creado, ella misma, un canon de escritos neotestamentarios y se decidió a redescubrir el legado paulino intentando definir la relación del cristianismo con el mundo. Pero esto no se comenzó hasta Ireneo y Tertuliano. Entre tanto la situación de la cristiandad tuvo oportunidad de compararse con los marcionitas en la disponibilidad para arrostrar el martirio.

d) *La postura de las autoridades romanas*

Para 12.3 d: Texto de la Carta de Plinio

P Radice (ed. y trad. ing.), *Pliny The Letters* (LCL; 2 vols.) 2, 284-93;

J. Stevenson, *A New Eusebius Documents Illustrative of the History of the Church to 337 A D*, London: SPCK, 1947, 13-16,

Kee, *Origins*, 51-53.

Estudios

H J. Cadbury, *Roman Law and the Trial of Paul*, en F. Jackson y Lake, *Beginnings*, 5, 297-338;

W H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford: Blackwell, 1965, 104-235;

P. Keresztes, *The Imperial Roman Government and the Christian Church* I: *From Nero to the Severi* ANRW II, 23, 247-315;

A. Wlosok, *Christliche Apologetik gegenuber kaiselicher Politik*, en H. Frohnes y U. W. Knorr, *Die alte Kirche* (Kirchengeschichte als Missionsgeschichte 1) Munchen: Kaiser, 1974, 147-65. Excelente bibliografía;

K Aland, *Das Verhaltnis von Kirche und Staat in der Fruhzeit* ANRW II, 23, 60-246;

R. Freudenberger, *Das Verhalten der romischen Behorden gegen die Christen im 2 Jahrhundert*, Munchen: Beck, 1967;

R. Klein (ed.), *Das fruhe Christentum im romischen Staat* (WdF 267), Darmstad: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.

No se conoce ninguna reacción oficial de las autoridades romanas respecto a los cristianos del s. I y no es presumible que en aquella época los creyentes fuesen perseguidos y condenados a causa de su fe. Las condenas a los cristianos tenían lugar sin duda por organizar disturbios públicos, por sospechas de fundar asociaciones no permitidas o por negarse a tributar culto al empera-

dor (del Apocalipsis de Juan se puede deducir esto último, § 12,1 c; sobre todo este tema, cf. § 9.5 a y b). Sin embargo, los Hechos de los apóstoles de Lucas reflejan una situación en la que el Estado comenzaba a mostrar interés en la cuestión de la existencia y carácter del nuevo movimiento religioso. Lucas trata de esto sobre todo en su relato del proceso de Pablo (cf. § 12,3 a). La misma situación se aprecia en el primer testimonio que poseemos de un funcionario romano sobre los cristianos. Se trata de una carta de Plinio el Joven al emperador Trajano, que se conserva, juntamente con la respuesta de éste, en la correspondencia de Plinio. Trajano había enviado a Plinio como gobernador a la difícil provincia de Bitinia, en el norte de Asia Menor, para poner en orden la situación del país. Plinio llegó a Bitinia en el año 111 y permaneció allí hasta su muerte en el 113 d. C. Como se ve por su correspondencia con Trajano —y él mismo lo pone expresamente de relieve— se dirigía por escrito al emperador en todos los casos dudosos para recabar su juicio. En una de estas cartas (10,96) informa sobre los cristianos y sobre su método de llevar los procesos cuando las acusaciones recaían contra este grupo.

Según escribe Plinio, el número de cristianos en la provincia de Bitinia era muy grande, la «epidemia de esta superstición» se había extendido no sólo en las ciudades, sino en los pueblos y entre personas de todas las edades y clases sociales, de manera que habían quedado desiertos muchos templos, se habían interrumpido los sacrificios regulares y apenas se encontraban compradores de la carne sacrificada. Pero Plinio no había intervenido como gobernador contra los cristianos hasta que algunas personas fueron acusadas ante él de creer en la nueva religión y había llegado finalmente a sus manos un escrito anónimo de acusación que contenía un gran número de nombres. Plinio no estaba seguro de si el «nombre» de cristiano como tal era punible, o si solamente debía castigarse si se encontraban pruebas de «delitos unidos al nombre». De todos modos, en los procesamientos judiciales había condenado a muerte a aquellos que insistían tercamente en su fe cristiana, porque «eran, sin más, dignos de castigo por su obstinación y contumacia». No se trataba, pues, de que para Plinio fuese un delito como tal el hecho de ser cristiano. Por otra parte, el gobernador volvía a dejar en libertad a aquellos que negaban ser creyentes o que decían que lo habían sido, una vez que hubieran sacrificado a los dioses y al emperador (se había llevado al tribunal con este motivo una estatua de él) con incienso y vino, y que hubiesen renegado de Cristo.

Trajano confirmó en su respuesta el proceder de Plinio, pero añadía que en esta cuestión no había normas fijas de procedi-

miento. Aparte de eso el emperador hacía dos indicaciones extraordinariamente importantes: por una parte, la autoridad no debía hacer nada para descubrir a los cristianos, sino abrir un proceso únicamente cuando mediase una acusación, y en segundo, no se debía prestar atención a las acusaciones anónimas, pues «no es propio de nuestro tiempo» (*non nostri saeculi est*). No sabemos en qué medida se daría cumplimiento a estas normas en otras partes, pero podemos suponer que Trajano respondería de manera semejante a las consultas de otros gobernadores de provincias. Esto quiere decir, con otras palabras, que los cristianos estaban seguros mientras no hubiera alguien que les quisiera mal y que les denunciase. Esta es la situación que suponen las cartas Pastorales y desde esta perspectiva se comprende la instrucción de llevar una vida intachable y de tener muy en cuenta las cualidades morales de los que ocupaban algún cargo eclesiástico.

Pero los cristianos estaban muy lejos de poder convencer a un gobernador romano de su inocencia a base de una conducta honrada. Esto se ve también claramente en la carta de Plinio. Este reconoce de plano que los cristianos en sus reuniones, tal como le han informado algunos «antiguos» miembros, se obligaban a sí mismos por juramento a no cometer hurto, robo, o adulterio, a mantener sus compromisos y no negarse al pago de las deudas reclamadas. Esta relación refleja claramente la lista de vicios de las epístolas cristianas. Pero todavía quedaban muchas cosas que al gobernador romano le tenían que parecer potencialmente peligrosas. Plinio había prohibido tajantemente, por indicación de Trajano, la formación de hermandades religiosas privadas (*hetaeria*). También eran siempre sospechosas las reuniones nocturnas (antes de la salida del sol), por muy inocentes que fuesen los himnos que en esas ceremonias entonasen los cristianos a Cristo como si fuera un Dios (*Christo quasi deo*), y por muy inofensivas que fuesen las comidas que compartían juntos. Para él, el cristianismo era un movimiento en el que faltaban todos los elementos que, según la concepción romana, hacían falta para que se pudiera hablar de una religión y piedad auténticas. Esto se ponía de manifiesto en la negativa cristiana a sacrificar a los dioses y al emperador, y no precisamente porque los romanos consideraran especialmente irreconciliables el culto al emperador y el otorgado a Cristo, sino porque era propio de una religión verdaderamente beneficiosa tener en cuenta el aspecto público oficial y la adoración a los dioses del pueblo romano. Pero los cristianos no querían saber nada de eso y por tanto no eran realmente «piadosos». Plinio se confirma en estas ideas al interrogar a dos sirvientes que eran diaconisas de la iglesia (en esta comunidad no se cumplían

por tanto las instrucciones de 1 Tim 2,11-22). En sus declaraciones hechas bajo tortura no pudo encontrar más que una «superstición perversa y extravagante» (*superstitio prava, immodica*). En sus procesos contra los cristianos Plinio no trataba, pues, de perseguir delitos sino de convertir a gente que había caído en el error. El gobernador deseaba, por tanto, conseguir una regeneración de la persona y en lugar de castigarlos pretendía darles «una oportunidad para el arrepentimiento» (*paenitentiae locus*). Trajano también confirmaba en su respuesta que debía otorgarse el «perdón en razón del arrepentimiento» (*venia ex paenitentia*). Pero a los romanos les desconcertaba el valor y constancia de los cristianos al confesar su fe y por eso les parecía más prudente no interponerse en su camino, o por lo menos no seguirles la pista.

Esta misma política se siguió en la época de los sucesores de Trajano. De Adriano (117-138 d. C.) se conserva un documento referente al trato que había de darse a los cristianos, y cuya autenticidad se ha puesto en duda sin fundamento. El documento había sido reproducido por Justino (*Apol.* 1,68) en su texto latino original (así lo atestigua por lo menos Eusebio; si embargo, en los manuscritos que se conservan de Justino sólo se encuentra la traducción griega que transmite también Eusebio, *Hist. Ecles.* 4,9,1-3). El gobernador de la provincia de Asia había escrito a Adriano consultándole cómo debía comportarse en relación con los cristianos (la carta no se ha conservado). Adriano respondió a su sucesor Minucio Fundano diciendo que sólo se debían admitir aquellas acusaciones que se presentaran públicamente ante los tribunales, debiéndose imponer castigos cuando los cristianos hicieran algo contra la ley. Por el contrario, aquellos que sólo acusaban a los creyentes en Cristo para difamarlos, pero sin poder demostrar ningún delito, debían ser castigados ellos mismos. Han surgido dudas sobre la autenticidad de este rescripto porque Adriano no menciona que la obstinación en confesarse cristiano es también punible. Esta era, efectivamente, la postura romana que aparece en la correspondencia de Plinio con Trajano, y que según el testimonio de los martirios cristianos posteriores (cf. también las repetidas afirmaciones de Tertuliano) constituía la base de las ejecuciones en los procesamientos contra cristianos desde la época de Marco Aurelio. Sin embargo, el hecho de que durante los reinados de Adriano y Antonino Pío apenas si hubo martirios de cristianos, demuestra la autenticidad del rescripto de Adriano. La situación política interior y exterior del imperio romano durante esta época no dio lugar a la persecución de un grupo religioso que por otra parte se atenía al orden público y a la ética cívica. Es este sentido, tenían razón las cartas Pastorales.

Pero cuando a mediados del s. II se terminó la época de paz y bienestar, las autoridades romanas se vieron obligadas nuevamente a intervenir porque la opinión pública echó la culpa a los cristianos de las desgracias y catástrofes que se cernían sobre el imperio. La época de los mártires comenzó con Marco Aurelio. Pero la lucha entre la Iglesia y el Estado, que se planteó por razones de principios, no tuvo lugar hasta el s. III y comienzos del IV.

e) *Los apologetas más antiguos*

Para 12.3 e: Textos
E. J. Goodspeed (ed), *Die altesten Apologeten,* Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1914;
D. Ruiz Bueno (ed.), *Padres Apologistas griegos* (BAC 116), Madrid: La Editorial Católica, 1954;
A. Williams (trans.), *Justin Martyr The Dialogue with Trypho* (Translations of Christian Literature, Series 1: Greek Texts), London: SPCK.
Estudios
H. von Campenhausen, «*Justin*», en Id., *The Fathers of the Greek Church,* New York: Pantheon, 1959, 12-20;
E. R. Goodenough, *Theology of Justin Martyr,* Amsterdam: Philo, 1968,
E. F. Osborn, *Justin Martyr* (BHTh 47), Tubingen: Mohr/Siebeck, 1973;
J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten,* Leipzig: Teubner, 1907.

El reinado de los emperadores Adriano y Antonino Pío fue también la época de nacimiento de la literatura apologética cristiana. En la obra lucana se podía percibir ya la tendencia apologética (muchos especialistas la sitúan en una época algo anterior, cf. § 12,3 a). En ambos casos aparece como tema central de la argumentación apologética el desarrollo de la prueba de la Escritura que había de desempeñar un papel decisivo en las apologías que surgieron en la época siguiente. Para comprender la trascendencia de este tipo de apologética es necesario tener en cuenta el modelo que en último término sirvió de base a toda la literatura apologética de aquella época. No se trataba simplemente de defender el cristianismo contra los reproches que se le hacían por parte del mundo pagano y del Estado, aunque también este motivo influía bastante. El modelo real de la apolgética era el *protréptico* griego —es decir, un género literario que era una invitación a un modo de vida de acuerdo con la filosofía— dirigido a aquellos que estaban empeñados en la búsqueda de la verdadera filosofía para orientar su vida de acuerdo con ella. Este tipo de literatura estuvo muy influenciado por el *Protréptico* de Aristóteles, hoy perdido, que influyó en la *Ciudad de Dios* de Agustín, a través del diálogo *Hortensio* de Cicerón, que tampoco se nos ha conservado.

La apologética cristiana primitiva no se mueve ciertamente en el nivel de esta literatura selecta. Además los apologetas cris-

tianos están más bien influidos por la apologética judía (cf. § 5,3 e). Pero el tema de la invitación a la verdadera filosofía está por completo dentro de la línea de la literatura protréptica. Por eso son decisivos los siguientes temas de la apologética: 1. El cristianismo es una filosofía, es decir, una doctrina sobre el comportamiento razonable en la vida que puede ser enseñado a otros. 2. Esta filosofía no sólo sirve para configurar la vida individual, sino también la comunitaria, y por ende el Estado. 3. La verdad del cristianismo, en cuanto filosofía auténtica, se puede demostrar apelando a la sabiduría de las tradiciones antiguas. 4. La doctrina filosófica del cristianismo es superior a otras filosofías, y especialmente a la superstición de las religiones tradicionales y de las creencias en los dioses. Todos estos temas ejercen una influencia notable, cada uno a su estilo, en la apologética cristiana.

Desgraciadamente se han conservado de una manera muy deficiente las obras de los dos apologetas cristianos más antiguos, Cuadrato y Arístides, dirigidas ambas al emperador Adriano. De la apología de *Cuadrato* sólo conservamos una frase que cita Eusebio (*His. Ecles.* 4,3,2). A pesar de todo, de ella se deduce que Cuadrato hablaba de los milagros de curación y resurrección que había hecho Jesús, y de su testimonio. De la apología de *Arístides,* Eusebio dice simplemente (*Hist. Ecles.* 4,3,3) que estaba dirigida a Adriano y que fue leída por muchos. De ella conservamos una traducción siríaca (en la que aparece, sin embargo, dirigida a Antonino Pío), así como el texto griego en un discurso de la novela monástica medieval *Barlaam y Josafat.* Los dos textos presentan diferencias apreciables, por lo que la reconstrucción detallada del original resulta muy dificultosa.

En conjunto, sin embargo, se pueden apreciar aún claramente los argumentos apologéticos. El autor comienza con una demostración de la existencia de Dios que intenta reflejar argumentos filosóficos, y que de hecho muestra influencias de Aristóteles: Dios es el que todo lo mueve, el que no tiene principio y todo lo abarca y no es contenido por nada. La refutación de las diversas concepciones de los dioses está precedida por una lista de las naciones. La enumeración de los pueblos politeístas, caldeos, griegos y egipcios, frente a los cuales aparecen los judíos como monoteístas, es un tema tradicional tomado de la apologética judía. Esta división, sin embargo, ha sido modificada por Arístides. Según él, existen tres pueblos: los judíos, los cristianos y los politeístas. Estos últimos se subdividen en otros tres pueblos politeístas (Art. 2). Contra los caldeos afirma el autor que los elementos cielo, tierra, agua y sol no son dioses, pues se pueden explicar como fenómenos naturales. Por eso el hombre no es dios, pues

está compuesto de esos elementos (Arist. 3-7). En este capítulo aparecen argumentos tomados de las ciencias naturales popularizadas en el Helenismo. En los capítulos siguientes que se dirigen contra los dioses griegos, Arístides recogió las argumentaciones de los filósofos, tanto consagrados como populares, contra la religión tradicional (8-11). Contra los egipcios utiliza el conocidísimo argumento de la adoración egipcia de los animales como si fueran dioses (12). Hasta este momento la apología de Arístides no es más que una colección de argumentos contra el politeísmo, con los que tenían que estar de completo acuerdo cualquier lector judío o pagano de cierta cultura. La polémica contra el judaísmo es de un estilo totalmente diferente, pues Arístides reconoce, como es lógico, que los judíos son un pueblo que conoce al Dios único. Los argumentos contra los judíos proceden de la polémica cristiana contra el sincretismo judeocristiano. Para Arístides (14) se demuestra que los judíos adoran a Dios de una manera equivocada porque al observar el sábado y las fiestas, y al atenerse a la *circuncisión, solamente practican una angelolatría (cf.* la carta a los Colosenses § 12,2 a). La doctrina de los cristianos se describe con la forma del credo cristiano como una adoración auténtica al Dios único. Abarca la fe en Jesús como Hijo de Dios, su venida a la tierra desde el cielo, el nacimiento a través de la Virgen, la crucifixión (¡llevada a cabo por los judíos!), la muerte, la sepultura y la resurrección al tercer día, la ascensión y la predicación a los pueblos. Arístides reproduce, pues, «la fe» sin necesidad de dar más explicaciones (15, 1-2). A continuación añade material de la *Didaché* (15, 3-9): el decálogo, la regla de oro, el precepto del amor al enemigo, el amor incluso a los esclavos (tomado de las listas de obligaciones domésticas) y la asistencia a las viudas, a los huérfanos y a los pobres. Al final se insiste en la valentía de los cristianos y en su aceptación del martirio. En las palabras finales (16-17) encontramos la idea de que gracias a la oración de los cristianos el mundo continúa existiendo.

Así como la apología de Arístides había demostrado ser una compilación resumida de material y argumentos tradicionales, *Justino,* que ejerció su actividad a mediados del s. II, intentó reelaborar profundamente la temática de la apologética filosófica y judía dentro de la línea de una teología cristiana. Justino, que procedía de la parte oriental del imperio, estableció su escuela en Roma y padeció el martirio entre el 163 y el 167 d. C. Del extenso *Corpus Justinum* solamente se ha demostrado la autenticidad de tres escritos: dos Apologías y un Diálogo con el judío Trifón. La *1.ª Apología* está dirigida a Antonino Pío y a sus dos hijos adoptivos Lucio y Marco Aurelio y debió escribirse poco después del

año 150. La *2.ª Apología* debió redactarse en la misma época y el *Diálogo con Trifón,* el escrito más amplio de Justino, apareció poco después. Los tres escritos se han conservado únicamente en dos manuscritos de los años 1364 y 1541 (el más tardío es una copia del primero), y aunque su texto es algo deficiente, sobre todo en lo que se refiere a las citas bíblicas, es de más confianza que lo que se creía anteriormente.

La *1.ª Apología* y el *Diálogo* no son obras compuestas de una vez, sino que incluyen una serie de fragmentos que Justino redactó anteriormente como tratados independientes. Un ejemplo claro es el comentario al Salmo 22, dentro del *Diálogo* (98-106). El autor transcribe el salmo en su texto completo, y luego lo comenta frase por frase, citando textualmente los pasajes del evangelio relacionados con el salmo. Con tales obras Justino nos proporciona información de mucho interés sobre la *actividad escolar y doctrinal cristiana.* Dentro de su línea estaba no sólo la interpretación detallada de largos pasajes del Antiguo Testamento, sino también las tareas críticas sobre el texto griego veterotestamentario. Se ha demostrado recientemente que numerosas lecturas especiales de las citas de los Setenta en Justino pertenecen a una tradición judaica de revisión crítica del texto griego, que se iba acomodando a las vicisitudes del texto hebreo. Como continuador de esta tradición, Justino es uno de los pioneros inmediatos del gran trabajo crítico textual sobre el texto griego del AT que Orígenes llevó a cabo en sus *Hexapla* (§ 5,3 b). Los inicios de esta tarea científica se perciben claramente en Justino.

Esto mismo se puede aplicar al tratamiento que nuestro autor hizo del texto de los evangelios. Nuestro autor conocía y utilizó ciertamente los de Mateo y Lucas, y quizá también el de Marcos, (aunque no el de Juan). Justino los suele llamar «recuerdos de los apóstoles» y a veces también «evangelios». Fue el primer escritor cristiano que conoció y trató los evangelios como textos escritos (aunque todavía no como sagradas Escrituras). Su interés principal se centraba en la elaboración sistemática de un texto armonizado de los evangelios que coincidiese lo más exactamente posible con las profecías veterotestamentarias. No es ninguna casualidad que el apologeta Taciano, que era algo más joven y discípulo de Justino, compusiese más adelante una armonía de los cuatro evangelios canónicos, el *Diatésaron,* que tuvo una gran difusión y se tradujo a muchas lenguas.

El trabajo teológico sistemático de escuela se ve también en Justino en la nueva reelaboración fundamental de los conceptos de la literatura específicamente apologética. Justino era desde el punto de vista filosófico un platónico, y defendía lo que se lla-

maba el «platonismo medio» (cf. § 4,1 a). Era un pagano converso que anteriormente había vestido el manto de los filósofos. Pero la exposición de su evolución filosófica que aparece al principio del *Diálogo* —en la que pasa de los estoicos a los platónicos a través de los peripatéticos y de los pitagóricos— está concebida de acuerdo con un esquema filosófico que no cabe confundir con un relato personal. El platonismo medio de Justino se pone de manifiesto principalmente en su doctrina del Logos. Cristo es, en cuanto Logos divino, una fuerza que se encuentra desde el principio en Dios, y que más tarde hizo su aparición en el mundo a través del nacimiento por medio de María. Esta cristología «dinámica», modelada bajo la influencia platónica de aquella época y que compartían otros apologetas cristianos, se diferencia claramente del «modalismo» de las creencias ampliamente extendidas entre el pueblo cristiano (que también seguía Marción, cf. § 12,3 c).

En el argumento tradicional contra la fe de los paganos en los dioses Justino dio un paso decisivo. La creencia pagana en los dioses no es una fe insensata o ridícula, sino un remedio consciente y planeado de las profecías veterotestamentarias referidas a la venida de Cristo, inspirado por los demonios malignos para conducir a los hombres al error (cf. por ejemplo *Apol* 1,21 ss). Las pruebas que aporta Justino para defender su teoría ponen de manifiesto que en su escuela se recogían sistemáticamente relatos paganos de apariciones de dioses y de ceremonias religiosas y se contraponían a los pasajes correspondientes del Antiguo Testamento. Pero, ¿cómo se podía demostrar el cumplimiento verdadero de las profecías y diferenciarlo del simulado por los demonios? En la respuesta a esta cuestión, Justino se sirve de la ayuda del trabajo exegético ya realizado por su escuela. Como fundamento de su prueba, establece el principio de la *demostración apologética de la Escritura:* «Corresponde a la manera de obrar de Dios hablar antes de que suceda algo, para demostrar que sucede como fue predicho» (*Apol.* 1,12,6). Justino aporta esta prueba siguiendo los principios legítimos y establecidos de la interpretación alegórica del AT, que realiza con todo cuidado como se demuestra por su exacta distinción entre «tipo», «símbolo» y «parábola». Justino, además, puede también demostrar hasta en los menores detalles a base de los «Recuerdos de los apóstoles» cómo se llevó a cabo exactamente el cumplimiento en Cristo de lo anunciado por las profecías.

Justino no intenta demostrar la verdad de los libros evangélicos, sino que simplemente la presume. Más bien pretendía probar la verdad de la confesión cristiana, es decir, de la «fe». Des-

pués de una alusión a la fidelidad y a la inspiración de la traducción del AT (*Apol* 1,31,1-5), Justino presenta el credo completo de esta fe «En los libros de los profetas se predijo la venida de nuestro Señor Jesucristo, su nacimiento de una virgen, su crecimiento, las curaciones de todas las enfermedades, las resurrecciones de muertos, las burlas de que fue objeto, su crucifixión y muerte, su resurrección y ascensión, el hecho de que sería llamado Hijo de Dios y la predicación de los apóstoles a todas las naciones» Si se compara esta profesión de fe de Justino con el credo antes mencionado de Arístides, se ve una ampliación de los temas centrales que es fruto del conocimiento de la historia de Jesús como aparece en los evangelios. A continuación (*Apol* 1,32 ss) Justino procede a la demostración de cada una de las partes. El nacimiento fue profetizado por Isaías en 7,14; para demostrar su cumplimiento Justino cita frases de Lc 1,31-35, de Mt 1,21 y del *Protoevangelio de Santiago* 11 El lugar del nacimiento fue indicado por Miqueas 5,2 (Belén), su cumplimiento queda relatado en Mt 2,1 y Lc 2,2 (*Apol* 1 33-34). En los siguientes capítulos de la *Apología* Justino va argumentando de esta manera en relación con la mayoría de las proposiciones de la confesión de fe cristiana En el *Diálogo con Trifón* hace lo mismo incluso con mayor amplitud. Aunque esta última obra está dirigida ostensiblemente contra los judíos, aparece claro que una vez desarrollado este argumento apologético se acomoda tanto a la lucha contra el paganismo como a la confrontación con el judaísmo

También debemos tener en cuenta que, a pesar de toda la aparente artificialidad de esta argumentación, no es precisamente un truco dialéctico Ante todo es más bien la expresión de una nueva *conciencia de la historia,* basada profundamente en la cosmovisión cristiana de Justino Para él existe una actuación de Dios claramente visible en el mundo y en la historia, y es posible comprender esta manera de actuar a la vez que es necesario dar una respuesta a ella según la fe. En esta perspectiva de la historia como desarrollo de la salvación es muy importante la inclusión de la filosofía y religión griegas. Puede parecer dificultoso aceptar que Platón tuviera que aprender de Moisés, como sostiene Justino, pero a través de esto la tradición griega, tan importante para todo el mundo romano, se colocaba dentro de la dimensión de la historia salvífica de Dios Justino comienza aquí a distinguir críticamente en la tradición griega entre la posibilidad del auténtico conocimiento de Dios y la falsificación pseudorreligiosa (esto es, a través de los demonios).

No se puede minusvalorar la eficacia que esta apologética, dirigida específicamente al mundo exterior, ejerció en la Iglesia

cristiana y en su teología. Con ella la Iglesia salió del horizonte de una historia de la salvación orientada exclusivamente hacia el Antiguo Testamento y la vida de Israel, y comenzó un nuevo proceso de «helenización» que abrazaba el mundo griego y su tradición. El firme mantenimiento de la revelación del AT abría las puertas para apropiarse de todo el pasado cultural del mundo antiguo. De manera curiosa también Justino encontró así un nuevo sentido a las *palabras de Jesús.* Arístides se había servido del material tradicional de la *Didaché* para caracterizar las exigencias de la vida cristiana. Justino, por el contrario, renuncia a la dependencia de esta doctrina tradicional de los dos caminos y coloca en su lugar un catecismo con las palabras de Jesús. Este asume así un nuevo papel: sus palabras demuestran que era el auténtico maestro de una correcta filosofía, ya que decía de una manera breve y concisa —pues «no era ningún sofista» (*Apol.* 1,14,5)— cómo había que comportarse. Las palabras de Jesús recomiendan como virtudes filosóficas la temperancia, el amor a toda la humanidad, la asistencia a los demás, el servicio a todos los hombres, no jurar y hacer buenas obras (*Apol.* 1,15-16). El sermón de la montaña se convierte así para Justino en una parte del protréptico griego, o lo que es lo mismo, en una invitación a una vida filosófica. Justino no sólo sabe, por supuesto, citar aquellas palabras de Jesús que impulsan a los cristianos a ser unos ciudadanos y contribuyentes honrados (*Apol.* 1.17.1-2), sino que recuerda también a los emperadores que Jesús exhortó a los cristianos a estar preparados para padecer y morir por su fe (*Apol.* 1,19,6-8). El mismo Justino sufrió el martirio por su valor como confesor de la fe. El relato conservado del martirio de Justino y de sus compañeros cuenta las respuestas que dio en el interrogatorio y que dieron lugar a su muerte.

f) *Los mártires: El martirio de Policarpo*

Para 12.3 f: Textos

D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos,* Madrid, La Edit. Católica, 1967, 631-728;

Funk-Bihlmeyer, *ApostVat,* xxxviii-xliv, 120-32;

H. Musurillo (ed.), *The Acts of the Christian Martyrs,* Oxford: Clarendon, 1972, xiii-xv, 2-21;

Lake, *ApostFath,* 2, 307-45.

Comentarios

Lightfoot, *Apostolic Fathers,* vol. 2, parte 2, 935-98;

W. R. Schoedel, *Polycarp, Martyrdom of Polycarp, Fragment of Papias* (Grant, *ApostFath* 5).

Estudios

H von Campenhausen, *Bemerkungen zum Martyrium Polikarps* (NAWG.PH 1978, 2), Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

Al final de la «edad de oro», poco después de la mitad del s. II, los cristianos se vieron obligados a defender su fe en público. Además, al celebrar la memoria del martirio de muchos de sus dirigentes y de los hermanos y hermanas, se vieron también obligados a reflexionar sobre el destino de la existencia cristiana. El relato directo más antiguo y más famoso de un martirio cristiano es una carta de la comunidad de Esmirna que narra el *martirio de su obispo Policarpo.* Este relato, escrito inmediatamente después de la muerte de Policarpo, es sin duda un testimonio aún impresionante del valor de un confesor de la fe. Mas, por otra parte, el *Martirio* plantea también muchas preguntas que se refieren a las aspiraciones e ideas de aquellos que revisaron repetidas veces en los decenios y siglos siguientes el mencionado relato. Esta crónica del martirio de Policarpo se ha conservado en seis manuscritos griegos, procedentes todos del *Corpus Polycarpianum,* reunido a principios del s. V. Eusebio transcribió además (*Hist. Ecles.* 4,15,3-45) el texto completo del martirio que había llegado a sus manos. Las versiones que se han conservado en numerosos idiomas se basan en este texto de Eusebio, que en conjunto es más fiable, mientras que el *Corpus Polycarpianum* contiene varios pasajes, sentencias y frases que no aparecen en el texto del historiador de Cesarea. Pero también este relato debió ser elaborado antes de Eusebio, como ha demostrado Hans von Campenhausen en un análisis convincente. Según este investigador resultaría la siguiente panorámica de la historia de este valioso texto.

La carta terminaba originalmente con *Mart. Pol.* 20. El interés por el calendario hagiográfico se encargó de añadir muy pronto una noticia sobre la fecha (21). Esto pone de manifiesto que pronto se comenzó a rememorar este acontecimiento en una festividad determinada. Pero también aparece una crítica contra este nuevo culto a los mártires, pues «adoramos a Cristo como hijo de Dios, pero a los mártires los amamos como discípulos e imitadores del Señor» (17,3). Sin embargo, la curiosidad hagiográfica y el interés por la celebración de la memoria de los muertos dio lugar a que se añadieran algunos nombres (17,2) así como la advertencia de que no fue posible conservar ni el cuerpo ni las reliquias (17,1), y algunos datos más sobre la celebración del día conmemorativo (18,3). La exaltación del famoso mártir se ponía de relieve encomiando su santidad que resulta aumentada en la descripción de su conducta. En 9,1 se añadió posteriormente una voz del cielo que daba ánimos a Policarpo, pero con ello se interrumpe de manera innecesaria la hilación del relato; de la misma forma, de su herida mortal no sólo manaba sangre sino que salió volando una paloma (16,1: el texto de Eusebio no trae, sin em-

bargo, nada de esto). También se puede descubrir una interpolación polémica: 5,1 es la continuación evidente de 3,2; en medio (cap. 4) aparece una observación sobre un frigio, que sin duda era un montanista (en tiempo de Policarpo todavía no existía este movimiento), que primeramente anhelaba el martirio, pero que luego se dejó persuadir para sacrificar.

En el desarrollo del texto se percibe un interés creciente en presentar rasgos tomados de la historia de la pasión de Jesús. Antes de Eusebio, un lector que conocía el evangelio de Juan añadió en 8,1 los detalles de que «había llegado la hora de salir» (Jn 17,1), de que Policarpo «se montó en un asno» (Jn 12,14) y de que todo tuvo lugar en el «sábado solemne» (Jn 19,31). En 8,3, en cambio, el asno desaparece y Policarpo va a pie. Sobre todo la historia de la pasión tuvo una gran importancia en el trabajo de la revisión posterior a Eusebio. El texto de éste nada dice de que el martirio de Policarpo «sucedió según el evangelio» (1,1 b-2,1), o de que los mártires no sienten los tormentos (2, 2b-3), de que había traidores en casa de Policarpo (6,2-7,1 a) ni de que el irenarca (jefe de la policía) tenía «el mismo nombre de Herodes» (6,2-7,1 a). Falta igualmente en Eusebio la idea de la imitación de Jesús de 19,1 b-2. También es obra del redactor la referencia de 22,1 al evangelio.

La carta que en su día escribieron los de Esmirna no es menos impresionante. Describía también los sufrimientos de otros mártires que murieron con Policarpo (*Hist. Ecles.* 4,15,4). Después que Germánico fuera arrojado a las fieras (*Mart. Pol.* 3,1), resonó el grito que reclamaba la presencia de Policarpo: «¡Fuera los ateos! ¡Que busquen a Policarpo!» (3,2). Policarpo había sido convencido en contra de su voluntad a abandonar la ciudad, y se hallaba en las cercanías con unos amigos en una casa de campo (5,1). Allí tuvo un sueño de que ardía su almohada; entonces dijo a sus amigos que sería quemado vivo, lo cual era bastante sorprendente pues hasta entonces a los cristianos únicamente se les había arrojado a las fieras. Ya no quiso seguir huyendo (7,1). Le encuentran sus perseguidores y lo llevan al estadio. Policarpo se resiste enérgicamente, a pesar de su edad, a jurar por el genio del emperador (9,2): «Ochenta y seis años he servido a Cristo y no me ha hecho ningún mal. ¿Cómo puedo ahora adjurar de mi rey que me ha redimido?» (9,3). Como el interrogatorio no da ningún resultado y Policarpo confiesa su fe con firmeza, es condenado a muerte en la hoguera (10-11). Finalmente es acuchillado ya que el fuego, milagrosamente, no le toca (16,1). Los judíos de Esmirna, juntamente con los paganos gritaron llenos de rabia:

«¡Este es el maestro de Asia, el padre de los cristianos, el destructor de nuestros dioses!», frases que no olvidaron los cristianos que escribieron este relato (12,2). Este fue el final de una historia llena de penalidades. Policarpo murió porque no quiso desdecirse de lo que el gobernador del imperio romano consideraba como ateísmo, y porque mirando a la multitud que exigía fanáticamente su muerte, supo decir: «¡Fuera los ateos!» (9,2),

INDICE DE ESCRITOS CRISTIANOS PRIMITIVOS

Aquí sólo se indican las páginas que tratan con más detalle sobre estos escritos. Véanse las demás referencias en el índice general y onomástico.

1. *Libros del Nuevo Testamento*

Evangelio de Mateo 687ss
Evangelio de Marcos 680ss
Evangelio de Lucas 842ss
Evangelio de Juan 703ss
Hechos de los apóstoles de Lucas 846ss
Carta a los Romanos 555s, 651s
1.ª carta a los Corintios 631ss
2.ª carta a los Corintios 638s
Carta a los Gálatas 627s
Carta a los Efesios 651ss, 793ss
Carta a los Filipenses 643s
Carta a los Colosenses 787ss
1.ª carta a los Tesalonicenses 622s
2.ª carta a los Tesalonicenses 765ss
Cartas Pastorales 826ss
1.ª carta a Timoteo 830s
2.ª carta a Timoteo 828ss
Carta a Tito 831s
Carta a Filemón 643s
Carta a los Hebreos 799s
Carta de Santiago 671s
1.ª carta de Pedro 821ss
2.ª carta de Pedro 559s, 824s
1.ª carta de Juan 712s
2.ª carta de Juan 714s
3.ª carta de Juan 714s
Carta de Judas 559s, 770s
Apocalipsis de Juan 497s, 772ss

2. *Fuentes utilizadas en el Nuevo Testamento*

Apocalipsis sinóptico 663s, 684
Colección de parábolas (Mc 4) 664, 684
Fuente de los dichos sinópticos («Q») 546s, 662s, 688
Fuente «nosotros» de los Hechos de los apóstoles 552s
Fuentes *semeia* (fuentes de los signos) 639, 683

3. *Padres apostólicos y apologetas*

Arístides, Apología 873
Bernabé, Carta de 803s
Clemente, 1.ª Carta de 815s
Clemente, 2.ª Carta de 757s
Cuadrato, Apología 873
Doctrina de los doce apóstoles (*Didaché*) 673ss
Ignacio, Cartas de 806ss
Justino, 1.ª Apología 875s
Justino, Diálogo con Trifón 875s
Pastor de Hermas 782ss
Policarpo, Carta de 836s
Policarpo, Martirio de 878s

4. *Apócrifos neotestamentarios*

Apocalipsis de Adán 732, 749
Corintios, 3.ª Carta a los 828s, 855
Diálogo del Salvador 669s, 696s, 747
Elkasai, Libro de 724s
Epistula apostolorum 760s
Eugnostos, Carta de 749s
Evangelio de la Verdad 756
Evangelio de los ebionitas 729, 746
Evangelio de los egipcios 752s
Evangelio de los hebreos 746s
Evangelio de los nazareos 721s, 746
Himno de la perla 737
Hipóstasis de los Arcontes 732, 749
Juan, Apócrifo de 745, 749
Juan, Hechos apócrifos de 715s
Juan, Proclamación del evangelio de 715s
Marción, Antítesis de 863s
Marcion, canon de 860s
Marcos, Evangelio secreto de 684s, 745
Naasenos, Proclamación y Salmo de los 754s
Pablo, Hechos apócrifos de 855s
Pablo, Hechos de Pablo y Tecla 855
Pablo, Martirio de 855
Papiro Egerton 2 699s
Pedro, Evangelio de 677ss
Pedro, Hechos apócrifos de 855s
Pedro, Kerigma de 679s
Pedro, Kerigmata de 725s, 729
Pedro, Martirio de 856
Pseudoclementinas 725s
Salomón, Odas de 600, 737s
Santiago, 1.ª Apocalipsis de 733s, 736, 747
Santiago, 2.ª Apocalipsis de 733s, 736, 747
Santiago, Apócrifo de 747
Sem, Paráfrasis de 749
Set, Segundo tratado del gran 754
Tomás, Evangelio de 665ss, 698, 728
Tomás, Hechos apócrifos de 667, 728, 736
Tomás, Libro de 728

INDICE ONOMASTICO Y DE MATERIAS

Academia, cf también *Platonismo* 191s
Acrópolis 111
Adán, Apocalipsis de 732, 749
Adiabene 62, 280
Adonis 247
Adriano 389s, 444, 488, 511, 835, 870, 873
Africa (provincia romana) 357s
Agatocles 63
Agora 112, 410
Agrapha 572
Agricultura 114s, 397
Agripa, Vipsanio 372, 375
Agripa I 473s
Agripa II 473s, 658
Agripina 380s
Albino 477
Alejandra (asmoneos) 278, 302
Alejandro de Abonutico 226
Alejandro Janneo 277, 302
Alejandro Magno 29, 37
Alejandro Polihístor 153, 181, 327
Alejandría 41, 76s, 107, 144s, 208, 280, 341s, 398, 741
Alejandrino, Texto 514s
Alegoría 202, 341s, 433, 499, 503, 565
Alianza, Fórmula de 319, 321, 339, 595
Almagesto 167
Amistad 197s
Amón-Re 67
Anatolia, cf *Asia Menor* 617
Andrónico de Rodas 195
Angeles (cf también *Demonios*) 300, 679, 751
Aníbal 51, 53, 356
Anónimo (Samaritano) 327
Anticristo 714, 769, 780
Antígono (asmoneos) 466s
Antígono Dosón 50
Antígono Gónatas 49
Antígono Monoftalmo 44
Antijudaísmo 287, 554, 623, 701
Antinoo 390
Antíoco I Soter 49, 52, 58
Antíoco II 58
Antíoco III, el Grande 57, 60, 266s
Antíoco IV Epífanes 57, 61, 266ss
Antíoco VII Sidetes 62, 276
Antioco de Ascalón 193
Antioquía (del Orontes) 69, 92, 107, 398, 501, 506, 554, 594s, 597s, 610, 614ss, 675
Antioquia (cf *Fuente antioquena*)
Antipas (Herodes) 470, 575s
Antípatro (idumeo) 278, 466s
Antípatro (macedonio) 43
Antisemitismo (cf *Antijudaismo*)
Antonino Pío 390, 488, 834
Antonio (Marco A) 370s, 467
Apocalíptica 291s, 560, 576, 730, 765s, 776
Apocalipsis 318ss, 498
Apócrifos del AT 314s
Apócrifos del NT 509s, 572, 733
Apolo 69, 224s

Apolonio de Rodas 177
Apolonio de Tiana 234, 450
Apolo(s) (Apolo, cristiano) 620, 742
Apologética, Apologías 332s, 499, 572, 654, 871ss
Apóstoles 501, 632
Apóstoles, los Doce 502s, 505, 593, 596, 675, 722, 849
Apostólico, Concilio 592, 613ss
Apostólico, Decreto 852
Apotegmas 566
Apuleyo 189, 243, 858
Aquiba (Akiba) Rabí 484
Aquila (compañero de Pablo) 555, 619s
Aquila (trad. judío) 486
Arameo 29, 313, 578
Arameísmos 158
Arcesilao 192
Aretalogía 182s, 228, 243, 328, 498, 549, 642, 686, 847
Aretas 471
Aristarco de Samos 164s
Aristarco de Samotracia 166
Aristeas, Carta de 314, 334
Arístides 188, 873
Aristóbulo I (asmoneo) 335
Aristóbulo II (asmoneo) 278
Aristóbulo (filósofo judío) 335
Aristónico de Pérgamo 99
Aristóteles 40, 163, 183, 195
Aristotélicos (cf. *Perípato*) 195
Aristoxeno 164, 183
Armenia 62
Arquelao 470
Arquímedes 164
Arquitectura 110s, 409
Arriano 178, 422
Arsinoe 56
Artápano 328
Arte 140s
Artemisa efesia 222, 453
Ascensión de Moisés 320, 772
Ascetismo 238, 498, 859
Asclepio 227s, 437
Asia (provincia romana) 358
Asia Menor 52, 80s, 283, 506, 617, 765ss
Asianismo 149
Asmoneos 274s, 302, 330
Asiria 35
Asociaciones 100, 104s, 217, 405s
Astrología 207s, 451s
Astronomía 35, 162, 164s, 453s
Atálidas 53
Atalo I Soter 52
Atalo II Filadelfo 53
Atalo III Filometor 53
Atargatis 247, 251
Ateísmo 196, 206, 510, 881
Atenas 144, 389, 619
Aticismo, Atico 149, 155, 513
Atis (cf. también *Magna Mater*) 106, 247s, 755
Augusto 369s, 442
Babilonia 35, 165, 207s
Babrio 170
Bacanales 437
Bactria 59s
Bancos 125s
Banquete (mesiánico; cf. también *Cena del Señor*)
Bar Kochba 488
Baruch, Libro 1.º de 334
Baruch, Apocalipsis 482
Basílides 755
Bautismo 570, 573s, 576, 593, 633, 698, 725
Berenice I 69
Berenice II 69
Bernabé 597, 599, 610, 614s
Bernabé, Carta de 499, 508, 742, 803s
Beroso 170
Biblicismos 158s
Bibliotecas 139
Bienestar 100s
Bilingüismo 159s
Biografías 182, 499
Bitinia 53, 81, 365
Bizantino Texto 515
Botánica 163
Byssus (lino) 119
Cabiros 231, 234
Calendario 452
Calígula 377s
Calímaco 176
Caminos 127ss
Canon del AT 314s
Canon del NT 500s, 763
Capadocia 55, 83
Caritón de Afrodisias 188
Cargos eclesiásticos 674
Carnéades 192, 208
Carpocracianos 745, 755

Cartago 352s, 356s, 506
Cartas, forma de 497
Casandro 47
Catálogos de deberes domésticos 570
Catálogos de virtudes y vicios (cf. *Virtudes y Vicios*)
Catón 419
Catulo 411
Celso 429, 511
Celtas 49, 53, 58, 81, 115, 351
Cena del Señor 567, 593, 599, 636, 674, 709
Cerámica 119s
Cerinto 713, 724
César 366, 419, 466s, 619
Cesarea Marítima 468
Cesarea de Filipo 471, 686
Cesariense, Texto 514s
Cibeles, cf. *Magna Mater* 247s
Cicerón 232, 414s
Ciencias 161ss
Cínicos, cinismo 204s, 623
Ciudad 107ss, 403s
Ciudadanía 607
Claros 226
Clases sociales 399s
Claudio 379s, 510, 610, 619
Cleantes 199
Clemente de Alejandría 155, 498, 744, 753, 763
Clemente de Roma 725
Clemente, 1.ª Epístola de 155, 497, 508, 572, 815s
Clemente, 2.ª Epístola de 500, 572, 742, 757s
Cleopatra VII 58, 370s
Códices 120s, 512
Colección de cartas paulinas 808
Colecta de Pablo 614s, 627, 631, 637, 643, 648s, 655s, 719, 853
Colonización 347ss
Colosas 644, 647
Colosenses, Epístola a los 559, 787ss
Comagene 62
Comedia (cf. también *Comedia Nueva*) 172s
Comedia Nueva 139, 173
Comercio 125s, 396s
Cómodo 391s
Concilio apostólico 592, 598, 613ss, 853
Confesiones (cf. *Credos*) 499, 573, 594
Contexto vital (*Sitz im Leben*) 564s, 570, 573
Constituciones eclesiásticas 500, 559
Copto 509, 534
Corintios, 1.ª Epístola a los 631ss
Corintios, 2.ª Epístola a los 517, 556, 638s
Corintios, 3.ª Epístola a los 828s, 855
Corinto 51s, 398, 611, 619s, 648s, 651ss
Corpus Hermeticum, cf. *Hermetismo; Escritos herméticos* 464s, 730, 749
Cosmología 199s, 292s, 433s, 506
Cratero 44
Credos (fórmulas) 569, 573, 594
Crisipo 199
Crispo 620
Cristología, títulos cristológicos (cf. también, *Mesías, Hijo del Hombre, Sabiduría*) 569s, 582, 594
Crítica literaria 517, 545s
Crítica textual del NT 517s, 519, 540ss
Crónicas, libros de 326
Cronología de Pablo 610s
Cruz y resurrección 499, 588ss, 599, 682, 703s, 729, 808
Cuadrato 475, 873
Culto, Asociaciones de 106
Culto, Reformas 220s
Culto al soberano 64s, 207, 440
Cumano 475
Chipre 83s, 597
Damasco 597, 600, 606, 608, 610, 642
Damasco, Documento de 322
Daniel, Libro de (Apocalipsis) 318s, 551
Daniel, Adiciones a 331
Decreto Apostólico 853
Delos 79, 398
Delfos 78, 225s
Deméter 231
Demetrio I Soter 273
Demetrio (Obispo de Alejandría) 742, 763
Demetrio (historiador judío) 327
Demetrio Poliorcetes 46s
Democratización 246, 293, 482
Demonios, demonología 192, 206s, 299, 454, 583

Demóstenes 40, 149
Determinismo 200, 299
Deuteroisaías 292, 598
Deuteronomio 292
Diáconos 596, 674, 813, 850
Diádocos 43
Diálogo del Salvador 669s, 696s, 747
Diáspora 224, 279s, 482
Diatesaron 529, 531, 874
Diatriba 205, 435, 570
Dichos de Jesús, Tradición de 464, 496, 565, 585, 662s, 697
Didaché 500, 502, 508, 551, 572, 574, 594, 673ss
Didáctica (poemas didácticos) 177
Dídima 222, 225
Dieta 250, 449, 593
Diodoro de Sicilia 178, 181
Diógenes 205
Dión Casio 178, 423, 510
Dión Crisóstomo 431s
Dión de Boristene 205
Dionisio de Corinto 498, 619
Dionisio de Halicarnaso 149, 178, 181
Dionisio Tracio 166
Dióniso 213, 231, 235s, 370, 438, 702
Discipulado 663, 694
Divino (hombre divino) 227, 340, 357, 639, 682, 691, 707
Doce Apóstoles, cf. *Apóstoles*
Docetismo 573, 678, 716s, 814, 864
Doctrina de los doce apóstoles, cf. *Didaché*
Domiciano 385s, 510, 775, 822
Dos caminos, Doctrina de 574, 673
Dos Fuentes, Hipótesis de 546s
Doxología 570
Drama (cf. *Tragedia*) 172s
Dualismo 193, 204, 293, 460
Ebionitas 720
Ebionitas, Evangelio de los 722, 729, 746
Eclesiastés (Qohelet) 334
Eclesiástico (Ben Sirach) 333s
Ediciones del NT 536s
Educación 137ss
Efesios, Epístola a los 501, 651ss, 793ss
Efeso 31, 405s, 615s, 624s, 631, 778
Efeso, prisión en 627, 643s
Egeo 79
Egipcios, Evangelio de 742, 752s
Egipto 36, 55, 83s, 239s, 512, 741ss, 748s
Ejército (romano) 394
Eleusis 230s
Elkasai, Libro de 724s
Elkasaitas 725
Emperador, culto al 64s
Encratismo, cf. *Ascetismo* 753
Ennio 411
Eón 453
Epafrodito 557, 644, 646
Epicteto 150, 427
Epicuro 196s
Epidauro 227s
Epifanía, historias de 567, 573
Epigrama 177, 414
Episcopado 628, 763, 812s
Epistula Apostolorum 760s
Eratóstenes 165s
Escatología 298, 412, 559, 645, 661ss, 702s
Escepticismo 192s
Escílax de Caria 162
Escipión Africano Maior 357
Escipión Emiliano 179, 361
Esclavos, Esclavitud 96s, 402
Escritura, materiales de 120s
Escuelas y enseñanza 137s
Escultura 141, 410
Esdras 221, 309s
Esdras, Libro 3.° (= 1.° Esdras) 331
Esdras, Libro 4.° (= Apocalipsis de) 482
Esenios 295s, 322s, 576, 582, 593
Esmirna 31, 247, 778
Esparta 78
Espartaco 99
Espíritu 506, 577, 593, 636, 639, 711, 729, 746, 847
Estado, concepto de 65
Estado, monopolio del 83, 91
Esteban 477, 552, 581, 595s, 608, 851
Estéfanas 620
Ester 330
Estoa (edificio) 140, 198s
Estoa, filosofía 143, 192, 198s, 206, 209, 425s, 570
Estrabón 168

Etica 199, 201, 432s, 585s, 647, 655, 671s
Etnografía 161, 182
Etruscos 348s
Etimología 167
Eucaristía, cf. *Cena del Señor*
Euclides 162s
Eudaimonía 196s
Eudemo de Rodas 164
Eudoxo 162, 208
Eúgnostos, Carta de 749s
Eumenes I 52
Eumenes II Soter 53
Eumenes de Cardia 44
Euno de Apamea 99
Eupólemo 328
Eurípides 171s, 235
Eutimenes de Masalia 162
Evangelio 498, 504, 545s, 571, 598, 675s, 685, 703, 815
Evangelios, Literatura evangélica, cf. *Indice de Escritos cristianos primitivos*
Evangelio de los Egipcios (Libro del Gran Espíritu Invisible) 742
Evangelio de la Verdad 500, 756
Evemerismo 206s
Explotación 353s
Ezequiel (profeta) 292, 568
Ezequiel (trágico) 170, 173, 328
Fado 475
Fariseos 301s
Fasael 467
Febe 555, 620, 652
Felicitas 357
Félix 475, 612, 658
Fenicios 347s
Festo 476, 607, 612, 658
Filadelfia 778
Filemón, Carta a 643s
Filetero 52
Filipenses, Carta a 517, 557, 643s
Filipo (Herodes) 471
Filipo II de Macedonia 40
Filipo V 50s
Filipo Arrideo 43s
Filipos 618, 644, 836
Filología 166s
Filón de Alejandría 194, 337s, 499, 582, 635, 742
Filón (poeta épico) 212, 328
Filón de Larisa 193
Filosofía 191ss, 428s
Filósofos 449s, 582, 674
Filoxeno de Alejandría 167
Frigia 82
Florilegio (4Q Flor) 323
Formas, Historia de las 563s
Frontón 425, 511
Fuente Antioquena 552
Fuente «Nosotros» 552s, 611
Galacia, Gálatas (cf. también *Celtas*) 82, 617
Gálatas, Carta a los 627s
Galba 383
Galeno 169
Galilea 470, 580, 695
Galión, Inscripción de 611s
Gamaliel I 484, 607
Gamaliel II 486
Garizim, Monte 278, 310
Génesis, Apócrifo del 326
Génesis, Interpretación del 341s, 732s
Gentiles, Misión de 597s, 609, 615, 653, 723
Geografía 165s
Germania 391
Gesio Floro 477
Gimnasio 113, 137
Gnosis, Gnosticismo 456s, 502, 574, 628, 632, 640, 647, 670, 707s, 713, 727ss, 729ss, 734s, 748s
Gnosis escrituraria 337ss, 503, 508s, 715s
Graco, Cayo Sempronio 361
Graco, Tiberio Sempronio 361
Grecia 33, 48, 78s, 100s, 281s, 389, 506, 765ss
Griego (cf. *Koiné*) 146s
Guerra Judía 478s, 592
Habacuc (*Pesher:* 1QpHab) 323
Hado 180, 207s
Haggadá 483, 489
Halachá 483ss, 489
Hasidim 295s
Haustafeln, cf. *Listas, Catálogos de deberes domésticos*
Hebraísmos 157s
Hebreo 312
Hebreos, Epístola a los 154, 499, 799s
Hebreos, Evangelio de los 746s
Hecateo de Abdera 206, 329
Hecateo de Mileto 162

Hechos de los apóstoles (apóc.) 499, 509, 554
Hechos de los apóstoles, cf. *Lucas, Hechos* 154s, 159, 502, 552s, 846ss
Heimarmene 200, 210s
Heliodoro de Emesa 189
Helenismo, Helenización 29, 31, 73s, 218, 408s
Helenistas 552, 595s
Henoc, Apocalipsis de, (1.° Henoc) 214, 319s, 772
Hermas, *Pastor de* 498, 508, 782ss
Hermetismo, escritos herméticos 209, 456s, 730
Herodes el Grande 466s
Herodes Atico 149, 425
Herodías 470, 576
Heródoto 162
Héroes, culto a 68
Herondas 175
Hexapla (de Orígenes) 317
Hierón 63
Hijo de David 582, 594
Hijo del Hombre 584, 594, 662, 675, 686s, 702, 707
Hillel 303, 484
Himno de la danza 736
Himno de la Perla (*Hechos de Tomás*) 737
Himnos (cf. también *Hodayot*) 324, 569, 574, 646, 734s
Hiparco de Nicea 165, 208s
Hipócrates 162
Hipódamo 111
Hipóstasis de los Arcontes 732, 749
Hircano (asmoneo) 365, 466s
Historiografía 177s, 418s, 554
Hodayot (1QH) 300, 324
Homero 206
Homilías, cf. *Sermones*
Horacio 411s
Iglesia, cf. *Cargos eclesiásticos*
Ignacio, Cartas de 497, 508, 560s, 806ss
Impuestos 89s
Inmortalidad (cf. también *Vida de ultratumba*) 254, 294, 449, 637
India 59, 501
Industria, industrialización 117s, 404
Inscripciones 141
Inscripciones privadas 152
Insurrecciones 91, 99, 101, 487s
Ireneo de Lyon 498s, 505, 722, 837
Isaías, Apocalipsis de 292
Ismael, Rabí 486
Isis (cf. también *Sarapis*) 106, 239ss
Isócrates 40
Italia 62
Jamnia (Jabne) 483
Jasón (Sumo Sacerdote) 269s
Jasón de Cirene 329
Jenócrates 192
Jenofonte de Efeso 189
Jerónimo 507, 533s, 721
Jerusalén 263ss, 478s, 580, 592s, 614, 617, 630, 651ss, 655s, 718s
Jesús de Nazaret 473, 578ss, 661ss, 664s
Job, Libro de 292
Johanan ben Zaccai 484
Jonatán (Macabeo) 273
José (Tobíada) 268
José y Asenet (novela) 329
Josefo, Flavio 170, 178, 421s, 510, 576
Juan, Apóstol 501
Juan Bautista 575s, 707
Juan, Profeta cristiano 774
Juan de Giscala 479
Juan Hircano 276, 310
Juan, *Apocalipsis de* 497s, 551, 772ss
Juan, Apócrifo 733, 745, 749
Juan, *Epístolas de* 712s
Juan, *1.ª Epístola* 712s
Juan, *2.ª Epístola* 714s
Juan, *3.ª Epístola* 714s
Juan, *Evangelio de* 156, 703ss
Juan, Hechos apócrifos de 462, 502, 555, 574, 715s
Juan, Proclamación del evangelio 715s
Juánico, literatura del círculo 505, 695ss
Jubileos, Libro de 326
Judá, el Príncipe (Ha Nasi, rabino) 486, 488s
Judaísmo 288s, 312s, 480s
Judaizantes 627s, 639, 646, 723s
Judas, hermano de Jesús (cf. también *Tomás*) 667, 771
Judas, *Epístola de* 518, 559s, 770s
Judas Macabeo 271
Judea 471s, 580

Judeocristianismo 464, 614, 616, 619, 628, 653, 718ss, 746s
Judeocristianismo, evangelios del 499, 720s
Judit 331
Junia 652
Jurisdicción 395s
Justino Mártir 192, 499, 504, 573, 722, 874s
Juvenal 414
Kerigma, fórmulas del (cf también *Credos*) 569, 573, 675s
Koiné (griego) 146s, 515
Laodicea 778
Lengua del NT 157s
Ley natural 340, 344, 417
Ley veterotestamentaria 289s, 332s
Leyendas 331s, 567, 575, 618, 625, 656, 857
Libros, producción de 120s, 139
Licurgo 222
Lisímaco 44
Listas de deberes domésticos 570, 574
Literatura 169ss
Liturgia 574
Livia 375
Livio (Tito) 420
Logos 194, 706, 717, 876
Longo 189
Lucano 382, 413
Lucas, *Hechos de los Apostoles* 429, 846ss
Lucas, escritos lucanos 154, 839ss
Lucas, *Evangelio* 504, 842ss
Luciano de Samosata 170, 431s, 511
Lucrecio 198, 411
Lutero, Martín 315
Macabeos, revuelta de los 61, 221, 268s
Macabeos, Libro 1 ° de 329s
Macabeos, Libro 2 ° de 329s
Macabeos, Libro 3 ° de 332
Macabeos, Libro 4 ° de 336
Macedonia, macedonios 37s, 48, 78s, 358, 617
Maestro de Justicia 276, 297, 323
Magia 151, 207, 211, 227, 451s, 625
Magna Mater 82, 247s, 437
Magos 211, 446
Magnesia 809
Manetón 170
Mani 721
Maniqueos 508s
Manual de Disciplina (1QS) 322
Manufacturas, cf *Industria* 117s
Manuscritos del NT 518ss
Marcial 414
Marción 503s, 518, 628, 860s
Marco Antonio (cf *Antonio*) 370s
Marco Aurelio 390s, 427s, 511, 871
Marcos, *Evangelio de* 680ss
Marcos, Evangelio secreto de 684s, 745
Mariamne (asmoneos) 469
Mario 362
María Magdalena 678
Mártires, *martirios* 500, 533
Materialismo 200, 216
Matemáticas 163s
Mateo, *Evangelio de* 687ss
Mechilta 489
Medicina 166
Meir, Rabí 488
Melquisedeq, tipología de 802
Men Tirano 106, 250s
Menandro 173s
Menelao (S Sacerdote) 270s
Mesianismo 478, 577
Mesías (Cristo) 325, 582, 594, 686, 702
Mesopotamia 208
Midrashim 489
Milagros, historias de 179, 187, 228, 498, 551, 565s, 572, 683
Milesiaca 188
Mileto 80
Milhama (1QH), cf *Rollo de la Guerra*
Minería 117s
Minúsculos (manuscritos) 512, 528s
Mimo 175s
Mishná 488s
Misterios 197, 212, 226
Misterios, asociaciones de (cf también *Asociaciones*) 197s, 253
Misterios, religiones de 230s, 251s, 446s
Misterios, dichos mistéricos 571
Mitología, conceptos míticos 176, 206s, 293, 460s
Mitra 446s
Mitrídates I (arsácida) 62
Mitrídates II 54
Mitrídates VI Eupator 82, 363
Moneda y acuñaciones 125s, 131s

Muerte de Jesús 588s, 682, 703s
Muratori, Canon de 336, 506s
Museo (Alejandría) 171
Musonio Rufo 426s
Naasenos 249, 574, 754s
Nabateos 62, 470s
Nacimiento Nuevo 246, 248, 447
Nag Hammadi 461, 464, 498, 500, 509, 665, 669, 696, 729ss, 744, 748ss, 763
Nahum, Pesher de (4QpNah) 323
Narraciones (populares) 187, 857s
Naturaleza 199, 454, 567
Nazareos 657
Nazarenos, Evangelio de 721s, 746
Nehemías 221, 264
Neopitagóricos 214, 448s
Nerón 380s, 477s, 510, 775
Nerva 387
Neutral, Texto 514s, 539
Nicolaitas 778
Nicolás de Damasco 181
Nicomedes 53
Nino y Semíramis 188
Norea 733
Novela 186s, 554
Obispos 674, 809s, 812
Occidental, Texto 514, 863
Octavio, cf. *Augusto* 369s
Odas de Salomón, cf *Salomón*
Odeón 140
Ofitas, cf. *Naasenos*
Onésimo 644, 647s
Onías III (S. Sacerdote) 269
Onías IV (S. Sac.) 282
Oráculos 224, 320s
Orígenes 317, 499, 507, 511, 744, 763
Orfismo 211s
Osiris 239s
Otón 383
Ovidio 176, 413
Pablo 155, 429s, 497, 599, 605ss, 614s, 658s, 723s, 787ss
Pablo, *Epístolas de* 496s, 500s, 504, 555s
Pablo, Hechos apócrifos de 855ss
Pablo, Hechos de Pablo y Tecla (cf. Tecla) 855
Pablo, Martirio de 855
Padres apostólicos 508, 572
Palestina 266s, 465s, 474s, 661ss
Palabras extranjeras (en la Koiné) 160
Palas 475, 612
Panecio de Rodas 202s
Pantomimas 175, 237
Papías de Hierápolis 497, 508, 572, 683, 688, 712, 721
Papiro Egerton 2 572, 699s
Papiros 84, 121, 150, 512, 517
Papiros del NT 518s
Papiros mágicos 151, 455
Parábolas 565, 584
Parábolas, colección de (Mc 4) 664, 684
Parafrasis de Set, cf *Set* 749
Parafrasis de Sem 749
Parénesis 559, 570, 574, 624, 645s, 672, 819
Parusía 569, 624, 637, 675, 711, 767
Partos 60, 388, 467, 725
Pascua 580, 709, 711
Pasión, historia de 551, 567, 580, 678, 683, 700s, 706, 709
Pastorales, Epístolas 559, 571, 826ss
Pedro 501, 615s, 676s
Pedro, *1 ª Epístola de* 821ss
Pedro, *2 ª Epístola de* 498, 518, 559s, 824s
Pedro, Evangelio de 499, 501, 551, 573, 677ss
Pedro, Hechos apocrifos de 855ss
Pedro, *Kerygma Petri* 501, 679s
Pedro, *Kerygmata Petrou* 501, 725s, 729
Pedro, Martirio de 856
Penitencia, proclamación de 576, 725, 782s
Pentateuco 289, 309, 314, 344
Pentecostés 593, 711, 850
Pérdicas 44s
Pergamino 81, 121, 522, 528
Pérgamo 52s, 81, 145, 358, 778
Perípato, peripatéticos 164, 195s
Periplos *(periploi)* 162
Persecuciones 270s, 439, 444, 507, 517, 542, 596, 608
Perseo (Macedonio) 51
Persia, persas 35, 41

Persio 414
Petronio 190, 381, 414
Peutinger, Tabla 399
Pietas 436
Pilato 472s, 510, 581
Pintura 140s, 410
Piratas 79, 96, 102, 128, 402
Pirro 47, 63
Pitágoras 448s
Piteas de Masalia 161s
Planetas 208s, 452
Platonismo, cf. también *Academia* 191s
Plauto 411
Plinio, el Joven 444, 510, 558, 648, 867
Plutarco 150, 431s
Pneumáticos 631s
Pobreza, cf. *Ricos y pobres* 100s
Poesía 172s, 176, 410s
Polis, cf. *Ciudad*, 65
Polibio 150, 168, 178s
Policarpo de Esmirna 505, 809, 836ss
Policarpo, Carta de 836s
Policarpo, Martirio de 500, 857, 878s
Pompeyo 54, 62, 364s
Poncio Pilato, cf. *Pilato* 472
Ponto 53, 82
Posidoniastas 218
Posidonio 165, 180, 193, 203, 210
Principado 372, 393
Priscila 619s
Proletariado 101, 400
Propaganda 258, 335, 428s, 496, 565, 608, 627s, 724
Propercio 413
Profecía, dichos proféticos 566, 725
Profetas, profecías 583, 728, 876
Protréptico 499, 654s, 871
Provincias, administración de 395
Prusias I 53
Pseudoepigrafía 562, 807, 822
Pseudoclementinas 501, 725s
Pseudo-Eupólemo 327
Pseudo-Filón, *Antiguedades Bíblicas* 327
Pseudo-Focílides 334s
Pseudo-Hecateo 329
Pseudo-Heráclito 202
Ptolomeos 55s
Ptolomeo I Soter 55, 241, 423
Ptolomeo II Filadelfo 49, 56
Ptolomeo III Evergetes 57
Ptolomeo IV Filopátor 57, 267
Ptolomeo V Epífanes 57, 267
Ptolomeo VIII Evergetes 57, 332
Ptolomeo XII Auletés 58
Ptolomeo Cerauno 48
Ptolomeo (geógrafo) 167
Quintiliano 424
Quirinio 471
Qohelet, cf. *Eclesiastés* 334
Qumrán (cf. también *Esenios*) 295s, 319ss, 576
Rabinismo, Judaísmo rabínico 480ss
Recensiones de la Biblia 316s, 562
Regla de la comunidad (1Q5a) 298, 322
Reglas eclesiásticas 565s, 670ss
Reino de Dios 584s, 664
Religio 191ss, 436
Religio licita 439
Resurrección de los muertos 294, 702
Resurrección de Jesús 675s
Retórica 138, 423s
Ricos y Pobres 100s, 329s
Rodas 79, 145, 398
Rollo de la Guerra *(Milhama)* 298, 320
Rollos 122
Roma, Imperio de 347s
Roma, ciudad de 126, 237, 247, 506, 600, 651ss, 765ss
Romanos, Carta a 499, 555s, 651s
Rufo de Efeso 169
Rutas comerciales 127s
Sabacio 236, 250s
Sabiduría 330s, 583, 706
Sabiduría, maestros de 305, 664s
Sabiduría, mito de 306s, 569, 707, 746
Sabiduría de Salomón 336s, 461
Sabio, Ideal del hombre sabio 201
Sadoquitas 269, 275, 289, 296s
Saduceos 289s
Salmo 37, Pesher de (4QpPs 37) 323
Salmos de Salomón, cf. Salomón 152
Salomé 471
Salomón, Odas de 574, 600, 737s
Salomón, Salmos de 301, 324

Salustio 419
Samaría 309ss, 468
Samaritano (anónimo), cf. *Anónimo* 327
Samaritanos 309s
Samotracia 230s
Sanedrín, cf. también *Sinedrio* 472, 597, 710
Santiago, hermano de Jesús 477, 510, 573, 581, 592, 615, 667, 671, 719, 726, 746
Santiago, hijo de Zebedeo 474, 656
Santiago, Primer Apocalipsis 733s, 736, 747
Santiago, Segundo Apocalipsis 733s, 736, 747
Santiago, Apócrifo de 747
Santiago, Epístola de 570, 671s
Santiago, Protoevangelio de 572, 877
Sapiencial, literatura 305s, 498
Sapientia, cf. *Sabiduría de Salomón*
Sarapis 75, 106, 239ss
Sardes 59, 283, 778
Seda 119
Seleucia 92, 107, 110, 279
Seleúcidas, Imperio de los 58s, 87s, 92s, 266ss
Seleuco I Nicator 45s
Seleuco II Calínico 59
Semeia (Fuente de los signos) 639, 683, 701s, 706
Semitismos 157s
Séneca 198, 380s, 426
Septuaginta 153, 314s, 505
Serapión de Alejandría 108
Sermones 341s
Sermones de Jesús (cf. también *Dichos*)
Set, gnosticismo setiano 732, 749
Set, El segundo trabajo del gran 752
Set, Las tres estelas de 732
Shammai, Rab. 303, 484
Sibila 225, 321
Sicigías 727, 734
Sicilia 62s, 352
Sidón 88, 600
Sifra 489
Sifre 489
Signos, cf. *Semeia* 639
Sila 363
Silvano (Silas), compañero de Pablo 617, 821
Símaco 317
Simeón ben Gamaliel 484, 486
Simón (asmoneo) 273s
Simón Mago 311, 726, 857s
Simón (Sumo Sacerdote) 268, 482
Sinagoga 482, 487, 701
Sincretismo 75, 216s, 455, 702, 725
Sinecismo 110
Sinedrio 472, 710
Sínope 82
Sinóptica, tradición 563s
Sinóptico Apocalipsis 551, 663s, 684
Sinópticos, Evangelios 546s
Sinópticos, fuente de los dichos 546s, 662s, 688
Sirácida, cf. *Eclesiástico*
Siracusa 63s, 356
Siria 58, 501s, 727ss
Sitz im Leben, cf. *Contexto vital*
Sol, culto al 447
Sol invictus 189, 210
Sophia, cf. *Sabiduría*
Sorano de Efeso 169
Suetonio 184, 510
Superstitio 436, 510, 867, 870
Taciano 531, 874
Tácito 422, 510
Tannaitas 486
Taurobolio 248, 446
Teatro 139
Tecla 855
Templo de Jerusalén 221, 289s, 488
Teócrito 176
Teodoción 317
Teogonías 212
Teofrasto 163, 195, 208
Terapeutas 339, 742
Terencio 411
Tesalónica 47, 618
Tesalonicenses, 1.ª Carta a los 622s
Tesalonicenses, 2.ª Carta a los 765ss
Testamento 321s, 646
Testamentos de los Doce Patriarcas 321s, 646
Testimonia (4QTest) 324
Texto del NT 511ss
Textiles 118s
Textus Receptus 515, 530, 537s

Theios Aner, 227
Tiatira 778
Tiberio 376s
Tiberio Alejandro 475
Tibulo 413
Tigranes I (Armenia) 62, 365
Timoteo, compañero de Pablo 617, 619, 622, 637s, 644, 646
Timoteo, 1.ª Epístola a 828, 830s
Timoteo, 2.ª Epístola a 828ss
Tiridates 60
Tito, compañero de Pablo 614, 638, 642s, 649
Tito (Emperador romano) 385
Tito, Epístola a 828, 831s
Tobíadas 88, 268
Tobías, Libro de 332
Tomás 501
Tomás, Libro de 502, 728
Tomás, Evangelio de 498, 502, 549, 572, 600, 664ss, 698, 728, 749
Tomás, Evangelio de la infancia 572s
Tomás, Hechos apócrifos de 214, 501, 574, 667, 728, 736
Toreútica 118, 120
Tosefta 490
Tradición, historia de la 563s
Tradiciones especiales 548s, 695ss, 702s
Traducciones del AT 75
Traducciones del NT 530ss
Tragedias 173
Trajano 387s, 510, 725, 867, 870
Tralles 809
Transmigración de las almas 213
Ultratumba 211s
Unciales 512, 521s
UrMarkus 684
Utopía 206
Valentín, valentinianos 507, 749, 755s
Varrón 414s
Vellum (cf. también *Pergamino*) 120s
Vecio Valente 150
Vespasiano 383s, 479, 719
Vidrio 119s
Virgilio 176, 411s
Virtudes y vicios (Catálogos y listas) 342, 570, 574, 624
Vitelio (legado de Siria) 473
Vitelio (emperador) 383
Yámblico 189
Yámbulo 170, 188
Zacarías 292
Zelotes 479
Zenón 198s, 208
Zeus 200, 206
Zeus-Amón 41
Zoología 168

INDICE GENERAL

Agradecimiento 13
Prólogo 15
Series y títulos de revistas 19
Obras frecuentemente citadas 23

I. HISTORIA, CULTURA Y RELIGION DE LA EPOCA HELENISTICA 27

§ 1. Panorama histórico 31
1. Grecia y el mundo mediterráneo oriental antes de Alejandro 31
a) La helenización hasta el siglo IV antes de Cristo 31
b) El mundo mediterráneo oriental antes de Alejandro 32
c) Grecia 33
d) El imperio persa 35
2. Alejandro Magno 37
a) Presupuestos para la conquista del este ... 37
b) Las expediciones de conquista de Alejandro. 40
c) La situación a la muerte de Alejandro 42
3. La lucha de los Diádocos y la formación de sus imperios 43
a) El desarrollo de los acontecimientos hasta la muerte de Antípatro 43
b) Los acontecimientos hasta la batalla de Ipsos 45
c) La consolidación de los reinos helenísticos. 47
4. Los diversos reinos y Estados del mundo helenístico hasta la conquista romana 48
a) Grecia y Macedonia 48
b) Asia Menor 52
c) Egipto 55
d) El imperio seléucida y Siria 58
e) Sicilia e Italia meridional 62

5. Ideología política y culto al soberano 64
a) Fundamentos de la ideología política ... 64
b) Origen y comienzos del culto al soberano. 66
c) El culto al soberano en Egipto 68
d) El culto al soberano en el imperio seléucida. 69

§ 2. Sociedad y economía 73
1. Helenismo y helenización 73
a) El concepto de helenismo 73
b) El mundo griego y los pueblos sometidos. 75
2. Estructuras básicas de la administración y de la economía 77
a) Grecia y Macedonia 78
b) Las ciudades griegas de Asia Menor 80
c) Los reinos de Asia Menor 81
d) Egipto y Chipre 83
e) El imperio seléucida 87
f) Los impuestos 89
3. La sociedad 90
a) Situación de la población nativa 90
b) Situación de los griegos y de los extranjeros 93
c) Esclavos y esclavitud 96
d) Bienestar y pobreza 100
e) El sistema asociativo 104
4. La ciudad helenística 107
a) Fundación de nuevas ciudades. Las colonias militares 107
b) Planificación urbana y arquitectura 110
5. La agricultura 114
a) La situación de la producción agrícola ... 114
b) Innovaciones en la producción agrícola ... 115
6. La manufactura y la industria 117
a) La minería y la industria del metal 117
b) Industria textil 118
c) La cerámica y el vidrio 119
d) Materiales para escribir y libros 120
7. Comercio, sistema monetario y la banca 125
a) Intereses comerciales más importantes 125
b) Las principales rutas comerciales 127
c) La moneda y el sistema monetario 131
d) Los bancos 133

§ 3. Educación, lengua y literatura 137
1. Rasgos principales de la vida cultural e intelectual. 137
a) La difusión de la cultura 137
b) El carácter internacional de la vida cultural. 142
2. La lengua 146
a) La evolución de la lengua griega hacia la «Κοινε» 146

b) La lengua de la literatura 148
c) Testimonios del lenguaje coloquial 150
d) El lenguaje de los escritos cristianos primitivos y la Koiné 153
e) El nuevo testamento y las lenguas semíticas 157
3. Las ciencias 161
a) Presupuestos y comienzos 161
b) La edad de oro de la ciencia en la época helenística 163
c) La evolución posterior hasta la época romana 167
4. La literatura 169
a) Presupuestos 169
b) Drama, comedia y poesía 172
c) La historiografía 177
d) Biografía y aretalogía 182
e) La novela 186

§ 4. Filosofía y religión 191

1. Las escuelas filosóficas y la religión filosófica. 191
a) La Academia y el platonismo 191
b) La filosofía peripatética 195
c) Epicuro y los epicúreos 196
d) La Estoa 198
2. El espíritu de la época helenística 204
a) Los cínicos 204
b) Evemerismo 206
c) La astrología y la fe en el destino 207
d) El orfismo y las concepciones de la vida ultramundana 211
3. La evolución de la religión griega 216
a) «Sincretismo» 216
b) Los antiguos dioses y su culto 220
c) Los oráculos 224
d) Asclepio 227
e) Los misterios griegos (Eleusis y Samotracia). 230
f) Dióniso 235
4. Las nuevas religiones 238
a) Sarapis e Isis 239
b) La Magna Mater y Atis 247
c) Sabacio, Men y otros dioses 250
d) El problema de las religiones mistéricas. 251

§ 5. El judaísmo en la época helenística 263

1. La historia de Israel hasta la conquista de Roma. 263
a) Desde el exilio hasta Alejandro Magno. 264
b) Palestina bajo los soberanos helenísticos. 266
c) La rebelión de los Macabeos 268

d) La época de los asmoneos 274
e) La diáspora judía 279
2. La historia de la religión judía 288
a) El templo, la ley y los sacerdotes (los saduceos) 289
b) El género apocalíptico 291
c) Los esenios 295
d) Los fariseos 301
e) La teología sapiencial 305
f) Los samaritanos 309
3. La literatura del judaísmo en la época helenística. 312
a) Las lenguas del judaísmo en la época helenística 312
b) Los Setenta 314
c) La literatura del movimiento apocalíptico. 318
d) La historia de Israel reflejada en la literatura judía de la época helenística 325
e) De la sabiduría a la apologética filosófica. 332
f) Filón de Alejandría 337

§ 6. El imperio romano como heredero del helenismo. 347

1. La evolución de Roma hasta llegar a potencia mundial 347
a) El Mediterráneo occidental y sus pueblos. 347
b) La república romana 349
c) La conquista del imperio 352
d) La guerra civil del año 133 al 30 a. C. 359
e) Augusto 369
2. El imperio romano hasta el final de la «edad de oro» 375
a) Los emperadores de la dinastía Julio-Claudia 375
b) Los emperadores Flavios 383
c) La «edad de oro» 386
3. Administración y economía 392
a) Gobierno y administración 392
b) Comercio y comunicaciones 396
c) Problemas sociales 399
d) Las ciudades en el imperio romano 403
4. La cultura romana y el helenismo 408
a) La helenización de la cultura romana ... 408
b) La poesía 410
c) Cicerón y Varrón 414
d) Historiografía 418
e) Retórica y segunda sofística 423
f) Los estoicos de la época imperial 425
g) El mercado filosófico 428
h) Dión de Prusa, Plutarco y Luciano 431

5. Las religiones en el mundo romano 435
a) La religión romana y los cultos extranjeros 436
b) El culto al emperador 440
c) Mitra 446
d) Neopitagorismo 448
e) Astrología y magia 451
f) La gnosis y el hermetismo 456
6. Palestina y el judaísmo en la época imperial ... 465
a) Herodes el Grande 466
b) Palestina bajo los hijos de Herodes 470
c) Judea bajo administración romana 471
d) Agripa I y Agripa II 473
e) Palestina hasta la caída de Jerusalén 474
f) El judaísmo después de la destrucción de Jerusalén 480

II. HISTORIA Y LITERATURA DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO 491

§ 7. Fuentes para la historia del cristianismo primitivo. 495
1. Visión de conjunto de las fuentes y sus tradiciones 495
a) La formación de los escritos cristianos más antiguos 495
b) El canon neotestamentario 500
1) El «Señor» y las cartas de Pablo ... 500
2) Pedro, Tomás y Juan 501
3) Los doce apóstoles 502
4) Marción 503
5) La reacción ante el canon de Marción. 504
6) El canon Muratori 506
c) Escritos no canónicos del cristianismo primitivo 507
1) Los Padres apostólicos 508
2) Colecciones maniqueas y gnósticas.. 508
3) Apócrifos 509
d) Testimonios no cristianos 510
2. El texto del nuevo testamento 511
a) Problemas de la tradición textual neotestamentaria 512
b) Los papiros 518
c) Los manuscritos unciales 521
d) Los manuscritos en minúsculas 528
e) Las versiones antiguas 530
f) Las ediciones impresas del nuevo testamento griego 536
g) Principios de la crítica textual neotestamentaria 540

3. La crítica literaria 545
a) Generalidades 545
b) La cuestión sinóptica y las fuentes de los evangelios 545
c) Los Hechos de los apóstoles 552
d) Problemas literarios de las epístolas de Pablo 555
e) La segunda carta de Pedro y la de Judas. 559
f) Las cartas de Ignacio de Antioquía 560
4. Problemas de «Historia de las formas» y de «Historia de la tradición» 563
a) La tradición sinóptica 563
b) Tradiciones antiguas en las epístolas del nuevo testamento 568
c) Tradiciones recogidas en los Padres apostólicos, en los Apócrifos y en los Apologetas 572

§ 8. De Juan Bautista a la comunidad originaria 575
1. Juan Bautista 575
a) Vida y mensaje 575
b) El trasfondo histórico-religioso 576
c) La influencia de Juan Bautista 577
2. Jesús de Nazareth 578
a) Datos externos de su vida 578
b) Jesús como profeta, doctor y exorcista. 582
c) El anuncio del reino de Dios 584
d) La nueva situación del hombre 585
e) La cruz y la resurrección 588
3. Las primeras comunidades cristianas 591
a) La comunidad más antigua de Jerusalén. 592
b) Los helenistas y Esteban 595
c) La comunidad de Antioquía 597
d) Otras comunidades cristianas de Oriente y Occidente 599

§ 9. Pablo 605
1. Vida y ministerio hasta el concilio apostólico. 606
a) Origen y educación 606
b) La vocación 607
c) Primer período de la misión; cronología de la vida de Pablo 610
d) El concilio de los apóstoles 613
2. De Antioquía a Efeso 615
a) El conflicto de Antioquía 615
b) La misión de Anatolia y Macedonia 617
c) De Tesalónica a Corinto 619
d) La primera Carta a los Tesalonicenses ... 622

3. La estancia en Efeso 624
 a) Actividad misionera en Efeso 624
 b) La propaganda judaizante y la carta a los Gálatas 627
 c) Los pneumáticos de Corinto y la primera carta a los Corintios 631
 d) Nueva oposición en Corinto; la segunda carta a los Corintios 638
 e) La cautividad efesina y las cartas a los Filipenses y a Filemón 643
 f) La colecta y el último viaje a Corinto 648
4. Corinto - Jerusalén - Roma 651
 a) La última estancia en Corinto; cartas a los Romanos y a los Efesios 651
 b) Viaje a Jerusalén y destino de la colecta. 655
 c) Proceso de Pablo y viaje a Roma 658

§ 10. Palestina 661
1. La tradición del mensaje de Jesús 661
 a) Interpretación escatológica 661
 b) Jesús como maestro de sabiduría 664
 c) La conducta personal y la organización de la comunidad 670
2. Del kerigma de la resurrección a los evangelios de la Iglesia 675
 a) Tradiciones petrinas 675
 b) El evangelio más antiguo de la Iglesia: Marcos 680
 c) La doctrina y la obra de Jesús como canon de la Iglesia: el evangelio de Mateo 687
3. El círculo juánico 695
 a) La evolución de la tradición especial juánica 695
 b) La exaltación en la cruz como evangelio 703
 c) La recepción eclesiástica de la tradición juánica 712
 d) La herencia gnóstica de Juan 715
4. El judeocristianismo 718
 a) El destino de la comunidad de Jerusalén. 718
 b) El judeocristianismo como una rama de la evolución de la Iglesia católica 720
 c) La lucha contra Pablo 723
5. Siria como país de origen de la gnosis cristiana. 727
 a) Resumen de las observaciones efectuadas hasta el momento 727
 b) Los textos de Nag Hammadi y el gnosticismo sirio 729
 c) Himnos y cánticos gnósticos 734

§ 11. Egipto 741

1. Los inicios del cristianismo en Egipto 741
   a) El problema de las fuentes y testimonios 741
   b) La penetración de las tradiciones sirias en Egipto 744
   c) El judeocristianismo egipcio 746
2. La gnosis en Egipto 748
   a) Testimonios de los textos de Nag Hammadi 748
   b) Cristianismo vernáculo de carácter gnóstico. El Evangelio de los egipcios 752
   c) La formación de las escuelas gnósticas. 753
3. Los comienzos del catolicismo 756
   a) El cristianismo católico vernáculo 756
   b) La polémica con el gnosticismo 760
   c) La victoria de la organización eclesiástica 762

§ 12. Asia Menor, Grecia, y Roma 765

1. La renovación del género apocalíptico 765
   a) La apocalíptica en las comunidades paulinas. Segunda carta a los Tesalonicenses 765
   b) El género apocalíptico y el gnosticismo. La epístola de Judas 770
   c) Crítica de la esperanza apocalíptica: el Apocalipsis de Juan 772
   d) El ordenamiento apocalíptico de la vida cristiana: el «Pastor» de Hermas 782
2. La eclesialización de la teología paulina 787
   a) La lucha contra el sincretismo. La epístola a los Colosenses 787
   b) La lucha contra la gnosis. La Epístola a los Efesios 793
   c) La gnosis apocalíptica como herencia de Pablo 798
   d) Ignacio de Antioquía 806
   e) Pablo y Pedro como autoridades del orden eclesiástico. La primera carta de Clemente 815
   f) Las epístolas petrinas y el legado de Pablo 821
   g) La disciplina interna de la Iglesia en nombre de Pablo: las cartas Pastorales... 826
   h) Policarpo de Esmirna 836

3. El cristianismo en su confrontación con el mundo 838
a) Evangelio e historia como victoria dentro del mundo 838
b) El apóstol taumaturgo en conflicto con el mundo: los Hechos apócrifos de Pedro y de Pablo 855
c) El evangelio paulino como renuncia al mundo: Marción 860
d) La postura de las autoridades romanas 866
e) Los apologetas más antiguos 871
f) Los mártires: El martirio de Policarpo. 878

Indice de escritos cristianos primitivos 883
Indice onomástico y de materias 885